TERENCE BALL Y RICHARD BELLAMY (EDS.)

Historia del pensamiento político del siglo XX



Akal / Universitaria / 342

Terence Ball y Richard Bellamy (eds.)

Historia del pensamiento político del siglo XX

Autores: Michael Freeden, Wayne Parsons, Richard Bellamy, James Mayall, Stanley G. Payne, Noël O'Sullivan, Mario Caciagli, Jeffrey C. Isaac, Robert E. Goodin, Dick Geary, Neil Harding, David McLellan, Sunil Khilnani, Melissa Lane, Peter Dews, Antonino Palumbo, Alan Scott, Paul Roazen, Walter L. Adamson, James Farr, David Miller, Richard Dagger, Martin Ceadel, Susan James, James Tully, Terence Ball, Bhikhu Parekh, Salwa Ismail y Steven Lukes

Traducción: Sandra Chaparro Martínez



Diseño de portada
RAG



Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Título original

Twentieth-Century Political Thought

Sector Foresta, 1

28760 Tres Cantos

Madrid - España

Tel.: 918 061 996

Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-3989-1

Prefacio

Con este volumen damos el toque final a la ya monumental *Cambridge Histories of Political Thought.* Empezamos a coordinar los trabajos en 1993, pero la edición ha costado mucho tiempo y esfuerzo. La mayor deuda la tenemos con los autores, que han tenido una enorme paciencia esperando la publicación de este libro; muchos se habrán preguntado si se iba a publicar alguna vez. También estamos en deuda con Richard Fisher, nuestro editor de Cambridge University Press. Él fue el que sugirió la posibilidad de editar este volumen y luego nos ha ido recriminando y halagando, al igual que nosotros recriminábamos y halagábamos a los autores. El hecho de que sigamos teniendo una buena relación es buena muestra de nuestro civismo y del gran respeto que nos profesamos.

Debemos mucho a Ciarán O'Kelly por su ayuda en la fase final de revisión y edición del presente volumen; a los lectores externos, que comentaron algunos de los capítulos; a Frances Nugent por la revisión y a Judith Ball por confeccionar el índice y corregir las pruebas de imprenta con la ayuda de Michelle Tolman. Por último, cada uno de los editores desea agradecer al otro su colaboración.

Terence Ball y Richard Bellamy

Introducción del editor

En este último volumen de la *Cambridge History of Political Thought* hemos intentado describir las principales corrientes del pensamiento sociopolítico del siglo XX. La historia del pensamiento político es enrevesada en cualquier periodo, pero en este resulta especialmente difícil aunque sólo sea porque en las postrimerías del siglo surgió un gran escepticismo en torno a la forma de los relatos, fruto de la aguda conciencia de las múltiples y diversas estructuras a las que pueden dar lugar.

La influencia de teóricos como Marx y Freud, entre otros, nos legó la «hermenéutica de la sospecha», según la cual nada es lo que parece ser. La sospecha también se proyectó sobre la narración de relatos, incluido el del presente. Lógicamente, pueden surgir dudas sobre la existencia de sesgos ideológicos, sobre todo teniendo en cuenta que los autores cuentan la historia de su propio tiempo. También nos podríamos preguntar qué criterios se han seguido para incluir ciertos temas y autores, excluyendo otros. Y, finalmente, está la sempiterna cuestión del método: ¿por qué narrar las cosas desde un punto de vista y no desde otro? ¿Por qué recurrir a un método (o a una metodología) en vez de a otro?

Son preguntas difíciles, para las que reconocemos no tener respuestas completamente satisfactorias. Pero sí podemos alegar algo a nuestro favor. En primer lugar, indudablemente los autores y editores del presente volumen tenemos nuestras propias preferencias políticas y prejuicios ideológicos, que, a su vez, influirán sobre lo que escribimos y la forma en que lo hacemos. Afortunadamente, no todos compartimos las

mismas ideas políticas ni suscribimos una ideología única. Todo lo contrario, creemos que sorprenderá al lector no sólo la gran variedad de los problemas que se estudian aquí, sino también (esperamos) la forma tan diversa e imparcial, aunque no necesariamente «objetiva», en que se tratan. Desgraciadamente, no hemos podido evitar que ciertas cuestiones y pensadores se hayan analizado en mayor profundidad que otras o que se nos hayan quedado en el tintero problemas interesantes. Tuvimos que elegir debido a una limitación de espacio que hemos estado peligrosamente cerca de saltarnos. Queríamos hacer la selección más amplia posible de temas y autores para detectar y reducir las desviaciones ideológicas. Por último, en lo que al método respecta, queremos señalar que en el presente volumen no nos hemos inspirado en, ni comprometido con ninguna metodología concreta. Consideramos que era mejor ser eclécticos y adoptar enfoques diferentes dependiendo de los pensadores, así como de las cuestiones abordadas en cada uno de los capítulos. Estos son fundamentalmente temáticos, por lo general están ordenados cronológicamente y, sólo en ocasiones, están dedicados al pensamiento de algún teórico concreto. En cada uno se analiza la evolución de un tema a lo largo del periodo que cubre el presente volumen. Se han hecho excepciones en los casos de pensadores concretos que pertenecían a una escuela o corriente. Además, cuando un tema nos ha parecido lo suficientemente importante, debido a la gran influencia que ha ejercido o a la cantidad de literatura secundaria que ha suscitado, lo hemos tratado en más de un capítulo, aunque su vigencia fuera corta.

Admitimos que, cuando se emprende la redacción de una

historia de las ideas políticas, resulta inevitable que se produzcan ciertas distorsiones. Hemos procurado ser lo más ecuánimes posible a la hora de organizar el índice y poner límites a las palabras. Pero tuvimos que adoptar decisiones duras, discutibles y, en ocasiones, sin duda arbitrarias. Al hacer historia hemos intentado evitar el anacronismo en el análisis de aquellas ideas que revisten mayor importancia para nosotros hoy, procurando reflejar lo que significaron en su propio tiempo. Como nos interesa la teoría, y no la práctica política, hemos dado mayor peso a aquellas teorías que han tenido mayor eco en el mundo de las ideas, al margen de la influencia que hayan podido ejercer en el mundo de la política real. Aun así, existen claros vínculos entre ambas esferas, que todos los autores exploran. Y puede que el mayor problema al que nos hemos enfrentado sea, al igual que en el caso de los editores de los volúmenes anteriores de esta serie, que al centrarnos en las ideas políticas, y no en la historia del pensamiento en general, no nos ha sido fácil delimitar los temas que pretendíamos estudiar y el alcance que debíamos darles.

Hablamos de problemas especialmente agudos en el siglo XX, cuando la cuestión de lo que era o no «político» dio lugar a encendidos debates en un horizonte de pensadores y temas inabarcable. Hemos partido de la constatación de que el siglo XX fue una época en la que predominaron unas ideologías que determinaron los lenguajes en los que se expresó el pensar sobre lo político. Son formas de pensamiento político que no se pueden analizar al margen de los sucesos políticos a cuya gestación contribuyeron y que acabaron determinándolas. Algo similar parece haber ocurrido en este periodo con la identidad del pensamiento

político, que se ha visto fragmentada y tornado más compleja por la ampliación del alcance y la sofisticación progresiva de lo que cabía considerar político. En una era de globalización, el Estado, que durante tanto tiempo había sido el núcleo del pensamiento político, ha pasado a ser un actor más entre las ONGs (organizaciones no gubernamentales), las multinacionales, los bloques comerciales regionales y mundiales, las organizaciones que defienden los derechos humanos, las organizaciones de ayuda internacional o los movimientos feministas, ecologistas y otros de alcance mundial. Por lo tanto, la determinación de lo que debe considerarse o no «político» limita o amplía el alcance de un «pensamiento político» que en sí mismo no es que esté exento de problemas. Lo que nos ha permitido definir el carácter del pensamiento político moderno (o posmoderno) han sido, entre otros, temas como la inmigración, el comercio internacional, la protección del medio ambiente, los derechos humanos, el terrorismo, la identidad cultural, la evolución de los lenguajes en los que se expresan las ciencias sociales y la estética, los nuevos movimientos sociales, la constitución variable de estados y sociedades. Por lo tanto, hemos tenido en cuenta el surgimiento de movimientos como el feminista o el ecologista, la violenta reacción antioccidental y antiliberal de estados y movimientos islámicos, la importante evolución de la ciencia política como disciplina, o el impacto del modernismo sobre el arte, así como de la literatura y de la psicología freudiana sobre el pensamiento político. La diversidad de los temas de estudio no tiene precedentes y sólo tiene sentido, editorialmente hablando, en términos políticos. Por último hay que decir que en este volumen, al igual que en los anteriores, se tratan

temas propios del pensamiento político «occidental». La expansión de Occidente y los procesos globalizadores, que se han incrementado enormemente a lo largo de nuestro periodo de estudio, han potenciado la interacción entre tradiciones y lenguajes políticos occidentales y no occidentales, incrementando los niveles de influencia mutua, hasta el punto de que hoy ya no sabemos delimitar muy bien el concepto «occidental». La difusión transnacional e intercultural se manifiesta, por ejemplo, en la influencia que ejerciera Henry David Thoreau sobre Gandhi, y Gandhi sobre Martin Luther King y el movimiento ecologista, o Marx y Lenin sobre Mao y Mao sobre los movimientos ultraizquierdistas europeos y sudamericanos. Por lo tanto, también hemos echado un vistazo a ciertos casos en los que las tradiciones no occidentales se han apropiado de, o criticado, el pensamiento político occidental, como ocurre, por un lado, en el caso de Gandhi y Mao y, por otro, en el de los movimientos anticolonialistas e islámicos.

Hemos querido conectar con el volumen anterior de la serie recogiendo algunos temas que habían quedado en el aire, por lo que (tal vez inevitablemente) hemos tenido que traspasar la barrera del siglo XIX. Teníamos dos razones para hacerlo. La primera es que la cronología por siglos no pasa de ser una convención; no se trata de cápsulas herméticamente cerradas, en las que todo casa y nada sobra ni se solapa. Por lo tanto, las divisiones al uso de la historia del pensamiento político (o de cualquier otra cosa) son artificiales. La segunda razón por la que hemos puesto nuestros ojos en el siglo XIX es que gran parte de las agendas políticas del siglo XX entroncaban con los sucesos del siglo anterior. De ahí que nuestro punto de partida sea 1880,

momento en el que ya se habían afianzado los grandes estados europeos y diera comienzo la era liberal. También es la época de la consolidación de los imperios, de la crítica socialista a la sociedad liberal y capitalista, del surgimiento de las democracias de masas, del movimiento sufragista y de la búsqueda de una *via media* democrática que condujo a la creación de los modernos estados del bienestar. Nuestro siguiente hito cronológico es el de la Primera Guerra Mundial, la movilización militar de las masas, la Revolución Rusa, el surgimiento del totalitarismo y el caos económico de la Gran Depresión, hasta llegar al Holocausto y la Segunda Guerra Mundial. En el siguiente periodo nos ocupamos de la Guerra Fría, la descolonización y el fin de los imperios europeos, del tan temido (y exagerado) «fin de las ideologías», seguido, a su vez, por el fin del fin de las ideologías propugnado por los movimientos sociales emergentes, la desaparición del comunismo y el resurgir del conservadurismo, los inicios de una nueva tribalización (a menudo vinculada al *revival* del fundamentalismo religioso) y la crisis de un Estado del bienestar sometido a la presión conjunta de fuerzas sociales, económicas e ideológicas internas y externas.

Queremos contar nuestro relato hasta llegar al presente, pero en ningún caso hemos pretendido dar una versión excesivamente liberal *(whiggish)* (y mucho menos hegeliana) del pensamiento político del siglo XX. Muy pocos dirían que la historia del siglo XX (y del pensamiento político del siglo XX) es una historia de progreso; más bien al contrario. El siglo XX fue un siglo de confusión, de movimientos de masas y de asesinatos en masa, de holocaustos y bombas de hidrógeno. Como dijera el revolucionario ruso Leon Trotsky,

quedándose corto en contra de sus costumbres: «Cualquiera que sólo quiera vivir una vida tranquila ha hecho mal naciendo en el siglo XX». No sabemos si el siglo XXI y el nuevo milenio serán más tranquilos o menos violentos, ni en qué medida. Pero, si algo nos indican los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 y la subsiguiente «declaración de guerra al terrorismo», es que los pronósticos distan mucho de ser halagüeños.

Primera parte

La variable fortuna de la democracia liberal

I. El advenimiento del Estado del bienestar

Michael Freeden

En la primera mitad del siglo xx el Estado del bienestar se convirtió en el objetivo prioritario de la política interna de la mayoría de los estados industriales avanzados de Occidente. Su implementación hizo necesaria una resemantización básica, tanto del concepto de bienestar, como del de Estado. A las teorías sobre la evolución de la naturaleza humana y la estrecha interdependencia existente entre el individuo y la sociedad hubo que sumar los experimentos estructurales realizados en busca de una aplicación práctica de esas teorías. También hubo un gran debate ético y conceptual en torno a las nociones de derechos, deberes, responsabilidad y acción. Es más, las distintas familias ideológicas intentaron hacer valer su propia interpretación de estos conceptos para diferenciarse de los demás grupos, sin poder evitar que las complejas constelaciones de ideas resultantes se solaparan en algunos puntos. Si analizamos las diferencias en el tiempo y el espacio comprobaremos que se tiende a hacer hincapié en cuestiones diversas, pero que las divergencias puntuales emanan de conjuntos de ideas compartidas.

Disparidades ideológicas

El Estado del bienestar alcanzó su mayor auge a mediados del siglo xx. Entonces se lo definía como un Estado democrático en el que el poder regula y modifica deliberadamente el libre juego de las fuerzas políticas y económicas que redistribuyen los ingresos (Schottland, 1967, p. 10). Toda definición suscribe una interpretación concreta; en este caso se dio por sentado que el Estado debía intervenir para regular los mercados, sin modificar las

disposiciones anteriores, que ya habían creado cierto colchón de bienestar. Ambas asunciones son criticables. Tampoco se hizo diferenciación alguna entre seguridad social y asistencia pública, ni entre las políticas de bienestar tendentes a garantizar unas condiciones materiales mínimas y la idea de bienestar entendido como un desarrollo humano óptimo y general[1]. Las definiciones al uso no permitían establecer comparaciones entre el «Estado del bienestar», *l'État providence* y el *Wohlfahrtsstaat*, ni daban pistas sobre una perspectiva histórica sin la cual no cabe entender el auge que tuvieron en el siglo XX las ideas relacionadas con el Estado del bienestar. En realidad se trata de una definición económica y materialista, que oscurece los fines políticos generales que hay detrás y los ideales que sus defensores, incluidos aquellos que recurrían a argumentos puramente económicos, querían hacer realidad. Muchos consideraban que la base democrática era un requisito esencial de todo Estado del bienestar, aunque los conceptos que se utilizaban para definirlo no tuvieran un origen democrático. Es más, a partir de una interpretación funcionalista, se aseguraba que la democracia del bienestar era esencial para garantizar metas sociales y humanas básicas, como el pleno desarrollo personal, la solidaridad, la igualdad, la dignidad, la responsabilidad, la autonomía, la participación y la realización de un trabajo productivo a la par que satisfactorio.

Surgen dificultades incluso a nivel histórico. Tradicionalmente se ha descrito el Estado del bienestar como una forma de organización política producto del rechazo colectivista a los principios del individualismo. O, lo que no es en absoluto lo mismo, de la lucha entre las ideas

socialistas y las liberales. En el caso alemán se ha llegado a hablar, incluso, de la lucha por la hegemonía entre conservadores y socialistas y de impulsos mutualistas y rasgos paternalistas derivados de la caridad pública organizada desde el sector privado. Al parecer, estos marcos de referencia, entendidos como causas monolíticas, ya no nos son de utilidad. La riqueza de ideas de la que se nutre el pensamiento en torno al Estado del bienestar es un reto para aquellas categorizaciones simplistas que calificaban a las reformas sociales de buen «término medio» entre el *laissez-faire* y el socialismo (Fine, 1956); un punto de vista especialmente difundido por el espectro ideológico de una Norteamérica mucho menos rica en matices. De hecho, las teorías sobre el bienestar social dependen de, y dan lugar a, las modernas teorías y prácticas relacionadas con la ciudadanía, la definición de bienestar humano psicológico y físico, el incremento de las burocracias, nuevas formas de entender los objetivos políticos y el uso que ha de hacerse del poder estatal, objetivos de modernización y construcción de naciones, percepciones sobre lo variable del equilibrio entre fuerzas y clases sociales, el fomento de la participación ciudadana, el desarrollo de tecnologías de seguridad social, la búsqueda de bases económicas alternativas para garantizar la redistribución de la riqueza, debates en torno a la justicia social, formas alternativas de asignar responsabilidad ética y social a los distintos agentes, la consolidación de proyecciones de futuro, o la reconsideración de los riesgos y nuevos medios para implantar el control y el orden social. No se producían correlaciones simples entre todos estos factores; sus múltiples permutaciones daban fe de la fecundidad y flexibilidad de los paquetes ideológicos en los

que se comprimían. Aquellos que, como el teórico sueco del Estado del bienestar Gunnar Myrdal, pensaban que las ideologías tenían que estar muy estructuradas y ser transparentes, experimentaban cierta confusión ante un estado de cosas que les hacía lamentarse, en la década de 1950, de «la significativa ausencia de cualquier tipo de ideología positiva realista en relación al Estado del bienestar» (Myrdal, 1965, p. 59). Desde un enfoque más general, se tendía a considerar que el conjunto de ideas políticas eclécticas vinculadas al Estado del bienestar, a las que denominaremos «bienestarismo», era como un cajón de sastre, sin negar que los principios liberales desempeñaran entre ellas un papel crucial[2].

Cualquier historia de las teorías del Estado del bienestar del siglo XX debe entroncar con el siglo XIX. Ya entonces, cuando se empezaba a apreciar la tendencia a una evolución hacia los estados del bienestar, se debatía acaloradamente en torno a los principios que habían de regirlos y se planteaban incesantemente nuevas cuestiones. Sin embargo, en Europa, las teorías sobre el Estado del bienestar no evolucionaron de modo uniforme. Hubo dos periodos «bisagra»[3]: el cambio de siglo y su mitad. Las dos tradiciones más destacables que el siglo XIX dejara al XX fueron el resultado de ideologías decimonónicas postreras. Por un lado, se empezó a considerar que la sociedad como tal podía llegar a ser un actor importante, tal vez el más importante, por derecho propio. Por otro, se reconoció la necesidad de que el Estado se convirtiera en el actor principal, incluso en el impulsor de las políticas públicas internas, y la intervención estatal dejó de considerarse algo excepcional o temporal. Eran ideas que empezaron a predominar a lo largo y ancho de todo el

espectro político, suscitando cierto temor. En Gran Bretaña la deriva iba ligada a un brote tardío de utilitarismo vinculado, a su vez, a las nuevas y excitantes ideas sobre la evolución social. Ambas tradiciones se emplearon a fondo para afrontar la creciente conciencia de los costes de la Revolución Industrial y de la posibilidad de evitar muchos de ellos. Los idealistas británicos se hicieron eco de ciertas concepciones tardovictorianas de la idea de progreso y elaboraron teorías sociales en las que se proclamaba la importancia de lo social en conjunto y, por derivación, de la cualidad de miembro[4]. Doctrinas socialistas al margen, el individuo abstracto, que tanto eco cobrara en el seno de los poderosos mitos resultantes de los axiomas del *laissez-faire*, sin hacer acto de presencia en las prácticas sociales, fue sustituido, revalorizando la interrelación existente entre individuos y alabando la bendición que suponía la cooperación social. Mientras, en Francia surgían ideas sobre la solidaridad social que, si bien tenían un punto de partida ligeramente diferente, hacían mucho hincapié en la necesidad de que el Estado complementara la responsabilidad y previsión de los individuos e hiciera de la seguridad social un asunto de interés nacional. Desde un punto de vista sociológico, sólo el equilibrio entre libertad y seguridad cubriría las necesidades de la vida social. En Alemania se combinaba un cierto paternalismo estatal con ideas que expresaban la necesidad de incrementar la eficacia, fomentando el cumplimiento de los deberes sociales. Suecia daba un tono fuertemente democrático a la definición de dos conceptos clave: libertad individual e igualdad social. Sólo los Estados Unidos, donde se desconfiaba enormemente de una fuerte intervención estatal, habían optado por la

financiación privada del bienestar social. En todos y cada uno de los países anteriores se deliberó sobre estas cuestiones.

Miseria, pobreza y trabajo

Para interpretar correctamente la evolución de las teorías sobre el Estado del bienestar no debemos olvidar que surge en un contexto complejo. En principio, la ayuda a los necesitados se asociaba, básicamente, a la pobreza, sobre todo a la pobreza extrema y a menudo irremediable vinculada al paro, la ineficacia, la miseria, la debilidad de carácter y, a otro nivel, la inestabilidad social. Se estudiaba el pauperismo desde cuatro perspectivas diferentes. En primer lugar, se lo consideraba un estigma moral, un defecto individual en términos de los estándares usuales de comportamiento, cuando no algo directamente vinculado a la delincuencia y profundamente antisocial. En segundo lugar, las iniciativas para remediar la miseria se adoptaban a nivel local y no nacional. En tercer lugar, no se quería socavar un principio voluntarista del que no formaban parte esencial ni la caridad (la buena voluntad del donante) ni la autoayuda a través de mutualidades (la voluntad previsora del receptor). En cuarto lugar, hay que decir que la pobreza se mantuvo como categoría conceptual gracias a la fe en el libre mercado, por mucho que la práctica económica se desviara del ideal. Tras 1914 se intentó legitimar y conceptualizar la pobreza de forma diferente. En el caso de Gran Bretaña es de destacar la labor de Charles Booth y B. Seebohm Rowntree, cuyos análisis de la situación de Londres y Nueva York, respectivamente, fueron absolutamente rompedores para los estudios posteriores sobre la incidencia de la miseria. En ellos definían la pobreza de una forma neutra como aquella

situación por la que atraviesan ciertos individuos que ocupan posiciones desventajosas, y confeccionaron escalas cuantitativas que medían el nivel de ingresos y de los medios de vida en general. Ahondando en esta idea se llegó a definir la miseria en relación a un espectro de indicadores no monetarios ni materiales, cuya ausencia apartaba a quienes la padecían de una amplia gama de beneficios sociales. En ocasiones la alienación era fruto de las medidas adoptadas para hacer frente a la miseria.

Armados con las definiciones anteriores, los intelectuales arremetieron contra unas creencias tradicionales sobre la pobreza que no bastaban para anular los efectos deshumanizadores de la industrialización. Contaban con el apoyo de las nuevas teorías sociales sobre la naturaleza de la sociedad o sobre la evolución social y de las necesidades humanas. No cabe duda de que el principio voluntarista ofrecía unos fundamentos mucho más sutiles de lo que se suele creer legitimando no sólo la filantropía, sino también la necesidad de compartir el riesgo por medio de la responsabilidad recíproca, reconociendo la importancia que para los grupos tiene la ayuda mutua y fomentando la participación ciudadana para llevar a buen puerto la planificación de medidas capaces de aliviar el malestar económico. Por lo tanto, el «voluntarismo no era sólo un ideal social asociado a una ideología política concreta»; podía esgrimirse incluso en el caso de la cooperación socialista (Davies, 1997, p. 59; y Kropotkin, 1972) y su omnipresencia daba un toque libertario y extraestatal al bienestarismo tardío. Pero tampoco era capaz de ofrecer soluciones globales al problema de la pobreza.

La pobreza no fue el único coste que se hubo de pagar por

la Revolución Industrial: también generó desempleo. La deshumanización parcial del empleador, las relaciones laborales y la creciente fluidez del mercado de trabajo destruyeron el nexo entre el trabajo y los trabajadores y la producción en masa generó desempleo masivo, un concepto paraguas bajo el que se cobijaban los problemas más diversos. Por un lado se tendía a considerar que el desempleo era un reflejo de la falta de eficacia individual y la debilidad de carácter. También se hablaba de la fragilidad estructural de determinadas industrias, desplazando la responsabilidad hacia el empleador. En general, se tendía a exigir responsabilidades públicas por la mala organización social y se hablaba de lo mucho que el desempleo atentaba contra una dignidad humana que se medía, básicamente, en términos de respetabilidad. Esta última definición procedía de la tradición individualista más conservadora, que consideraba que la propiedad era garantía de estatus y seguridad y acabó transformando el derecho al trabajo en un deber para evitar la dependencia financiera. De hecho, el trabajo era lo único que dotaba de seguridad y respetabilidad a los que no eran propietarios. Así, la redistribución de un bien como la seguridad requería de cierta merma en un derecho de propiedad que ya no parecía garantizar nada por sí mismo (Holmes, 1988, p. 93). El trabajo también resultaba fundamental para una tradición socialista que lo consideraba parte esencial de la naturaleza humana. El capitalismo garantizaba a los individuos el derecho a la propiedad, pero no al trabajo (Hatzfeld, 1971, p. 29). Así que el derecho al trabajo se convirtió en algo fundamental para los socialistas. Sin embargo, los progresistas que no eran socialistas conservaron ciertas marcas de identidad que no

dejaban de ser residuos de tradiciones ideológicas decimonónicas más antiguas. Para ellos el trabajo no era más que una actividad de carácter moral, necesaria para sobrevivir y adquirir cierto bienestar material. Los derechos de los ciudadanos se redefinieron en términos de obligaciones pensadas para promover el bienestar de la comunidad, por ejemplo, contribuyendo con horas de trabajo a la gran empresa colectiva. El teórico del Estado del bienestar de mediados del siglo XX T. H. Marshall señalaba que era evidente que trabajar era un deber cuando el contrato, que implicaba asimismo la libertad de dejar de trabajar, cedía ante las necesidades comunitarias (Marshall, 1965, p. 129). Era un argumento muy en la línea del funcionalismo que R. H. Tawney había adscrito al trabajo (Tawney, 1945, pp. 7-8), pero también consolidaba el vínculo entre seguridad social y pleno empleo.

La socialización de la virtud

A principios del siglo XX todas las grandes ideologías clasificaban las medidas de fomento del bienestar en tres categorías. La primera se refería a la virtud y sus recompensas. Desde este punto de vista las políticas sociales eran la recompensa a una conducta individual valiosa. Pero algunos de los elementos de esta categoría general casi resultaban contingentes. En algunos casos se hacía referencia a actitudes ahorrativas, a prácticas llevadas a cabo conscientemente por los individuos que, gracias a su previsión individual, evitaban convertirse en una carga social, sin preocuparse por los demás (Fraser, 1973, pp. 91-101). También se defendieron aquellas mutualidades dedicadas a la asistencia de grupos locales u ocupacionales que fomentaban la solidaridad interna y conllevaban una puesta

en común limitada de los riesgos (Beveridge, 1948, pp. 21-117). Ambas versiones se basaban en los principios del contractualismo y surgieron en el seno de la sociedad civil. Eran el fundamento del modelo liberal clásico de asistencia social voluntaria que, aun estando recogida en normas jurídicas, preveía que los individuos optaran por no formar parte de ella. Pero, como ya hemos señalado, con ayuda de esta categoría también se puede sancionar el trabajo socialmente útil recompensando no ya la buena voluntad de individuos o grupos, sino el cumplimiento de los deberes que adquirieron al pasar a formar parte de la comunidad y la realización de actividades que constituyen el núcleo de la identidad social: el trabajo que beneficia a los *demás*. Así, más de una ideología retuvo la dimensión ética de la ayuda al prójimo defendiendo la necesidad de virtud en diferentes contextos ideológicos. A mediados de siglo, esta tercera versión se había convertido en un rasgo esencial del bienestarismo. Como bien observara Richard Titmuss, uno de los primeros teóricos del bienestar posteriores a 1945, no cabía reducir las políticas sociales a políticas económicas, a «un conjunto de transferencias de ingresos» (Mead, 1997, p. 197), ya que «hasta las peores medidas de la política social británica del siglo XX han hecho surgir y fomentado la expresión de sentimientos de altruismo, reciprocidad y deber cívico» (Titmuss, 1973, p. 254). El concepto de virtud oscilaba continuamente entre la privatización y la nacionalización, pero siempre estaba anclado en la comunitarización voluntaria como eje entre la esfera pública y la privada.

La normalización del riesgo

La segunda de las categorías de medidas de fomento del

bienestar está relacionada con el azar y su racionalización cognitiva: el riesgo. Originalmente era una cuestión de seguridad, de obtener protección o una compensación en situaciones inusuales. Pero esta definición podía utilizarse para descartar una política social global que contemplara pensiones de ancianidad, ya que el envejecimiento se consideraba un proceso predecible y normal. Sin embargo, las pensiones fueron una de las medidas sociales menos controvertidas, ya que se otorgaban a personas sin recursos que las merecían, pero cuyas circunstancias vitales escapaban a su control. Además, se las consideraba la agradecida recompensa de la comunidad a toda una vida de trabajo (Freeden, 1990, pp. 57-59). En cambio, las enfermedades, los accidentes, el paro y la indigencia eran impredecibles y aparentemente azarosos. En su momento, se pensó que era buena idea crear algún tipo de seguro que incorporara la virtud al mutualismo, una idea que gustaba tanto a los colectivistas como a los individualistas. En lugares como Francia se creía que la seguridad social era la respuesta a los deberes jurídicos impuestos por el mutualismo. A medida que aumentaba el peso de la carga que pendía sobre sociedades cada vez más industrializadas había que buscar nuevas formas de imponer obligaciones generales, tal vez ilimitadas, en un mundo de incertidumbre permanente. De manera que las obligaciones se sustrajeron del ámbito de las relaciones recíprocas entre individuos, trasladándolas a una sociedad civil a la que se asignó una responsabilidad comunitaria: la colectivización del riesgo. Había que poner las bridas a un grupo jurídicamente indeterminado (la sociedad en su conjunto) para que cumpliera ciertos deberes jurídicamente indeterminados (Ewald, 1986, p. 60 y

passim), sobre todo si se aceptaba que la interdependencia humana era una realidad social inevitable.

La seguridad social se definió como una expresión de la igualdad de trato. Más que de igualar ingresos se trataba de la igualdad de oportunidades y de respeto. Se pusieron en marcha programas de apoyo a la infancia para garantizar la integridad de la familia, una institución que nunca estaba muy lejos del corazón de los ideólogos franceses. Desde este punto de vista la seguridad primaba sobre la igualdad (Amber, 1991, p. 12). También se puede decir que la seguridad social fue el legado racionalista y «científico» del positivismo francés, que rechazó la incertidumbre y los elevados costes que tenían las leyes de mercado para aquellos individuos y grupos que perdían en el juego de la competencia. Incluso hubo quien llegó a interpretar que las medidas conferían un estatus público a unos empleadores que desempeñaban deberes públicos con el apoyo del Estado. Algo había también de deberes sociales en el caso de, por ejemplo, los seguros de vida (Ewald, 1986, p. 148). Y lo que tal vez resulte aún más interesante es que este enfoque confería cierta neutralidad a las desventuras de empleadores y empleados, consideradas, desde entonces, meros datos objetivos (Rosanvallon, 2000, p. 15). Así se eliminaba de golpe el problema de dónde encajar la virtud y el altruismo. Ni se penalizaba la irresponsabilidad personal ni se recompensaban supuestas actitudes responsables, lo que reducía los beneficios obtenibles a un mínimo impuesto por ley. Se había normalizado el riesgo. En general, la categoría de riesgo se utilizó en Francia como principio o concepto organizador para filtrar las disposiciones tanto de seguros públicos como privados. Teniendo en cuenta la

predecibilidad del mundo de la que partían tanto la variante individualista como la previsión mutualista *(prévoyance)*, era un contrapunto ideológico, aunque sólo fuera porque impedía que la pobreza se atajara por medios distintos a los utilizados en los casos de mala suerte individual (Ashford, 1991, p. 36), reduciendo así el vínculo existente entre la moralidad y la previsión defendido por los promotores de la libertad y la voluntad individuales (Rimlinger, 1971, p. 62). Aparte de contribuir a este tipo de objetivación, la nueva idea de compensación por sucesos de los que nadie era responsable (un *risque professionnel*, como lo definen las normas francesas de 1898 que regularon los seguros de accidentes en las fábricas) tenía connotaciones de universalidad y fuerza mayor (Stone, 1985, p. 104). Por último, los cambios habidos en la industria y la sociedad permitían ver con mayor claridad lo impredecible del futuro. Así, la previsión de contingencias daba lugar a un concepto de tiempo alternativo: más controlado y mejor anticipado. Pierre Laroque, uno de los primeros artífices de la seguridad social francesa, consideraba que la amenaza de miseria que pendía sobre la clase trabajadora exigía a la sociedad que eliminara esa gran incertidumbre a través de un sistema de seguridad social (Laroque, 1953, pp. 49-51).

En general, esta evolución supuso un giro decisivo en la idea de la naturaleza humana y las relaciones sociales del momento, al reducir, por un lado, la importancia de la autonomía individual asociada a la prudencia, la fortaleza de carácter y el autocontrol y, por otro, la sensación de fracaso subjetivo, tanto en el caso de los empleadores como en el de los empleados. Cuando se dejó de considerar que todo daño era necesariamente deliberado y culposo se fue acrecentando

el interés por la decencia, así como por la mutabilidad de la conducta humana y sus condicionamientos. A partir de ese momento se desechó la idea de que la naturaleza humana constara de un conjunto estático de atributos de los individuos y se empezó a considerar que se trataba de un rasgo maleable de aquellos individuos que vivían en sociedad. Dejó de decirse que las políticas de bienestar fueran una serie de limitaciones, desafortunadas pero necesarias, impuestas a la acción individual. Según las nuevas interpretaciones, las políticas de bienestar eran el resultado de un proceso que promovía la «vida buena» colectiva. El Estado había adquirido una nueva función. Los términos «interferencia» o «intervención» fueron reemplazados por otros como «regulación» o «capacitación» por razones humanitarias, de eficacia o de conveniencia política. Se querían crear condiciones de vida tolerables compensando a aquellos que no eran individualmente responsables de lo que les ocurría (algo muy habitual en los accidentes de trabajo), por lo que tampoco se les exigía que demostraran algún tipo de negligencia (Dawson, 1912, p. 9 y *passim*). Dicho de otra forma, la seguridad social gobernaba a la sociedad a base de probabilidades, o, en palabras de Winston Churchill, con la «magia de las medias». El asegurador, o sea el Estado, introdujo un nuevo tipo de igualdad, más técnica y anónima (Freeden, 1978, p. 237; Ewald, 1986, p. 247). Como la seguridad social beneficiaba a grupos que ya no tenían una localización específica en el tiempo o el espacio, se redujeron (y abstrajeron) las divisiones sociales entre las generaciones presentes y futuras, entre clases sociales y regiones. Se reformuló la idea de igualdad, definida desde entonces como

un tratamiento igualitario en forma de compensaciones sociales; lo que algunos llegaron a denominar «la lógica del Estado del bienestar» (Luhmann, 1990, p. 22). Se entendía que así se cubría una enorme laguna de deshumanización de la condición humana generada bien por la desigualdad social, bien por impedimentos personales que evitaban que los individuos accedieran a bienes vitales al margen de sus esfuerzos o de sus méritos personales. Titmuss lo formuló escuetamente afirmando que se daban compensaciones «a aquellos que, en sociedades dinámicas y cambiantes, se veían obligados a pagar, sacrificando su bienestar, parte de los costes devengados por la mejora de las condiciones de vida de otros» (Titmuss, 1976, p. 63). Conociendo las fuentes ideológicas de este discurso, apenas puede sorprendernos que los hombre de negocios norteamericanos del siglo XX se negaran a reconocer que las indemnizaciones por accidente de sus trabajadores se integraran en los seguros sociales, por entender que «compensar no era, en estos casos, un deber de la sociedad, sino de la industria hacia el trabajador»[5], e hicieran oídos sordos al discurso hegemónico de los derechos sociales.

Sin embargo, la virtud y su corolario tradicional, la responsabilidad individual, aún siguieron desempeñando un papel importante en muchas de las teorías sobre la seguridad social. El principio de seguridad social no lograba desprenderse de la tensión perenne entre libertad y seguridad. Mientras que la Alemania de Bismarck había optado decididamente por la segunda, los teóricos franceses y británicos buscaban un equilibrio entre ambas. Como en el pensamiento político francés era algo habitual considerar que el Estado y sus leyes definían la moralidad pública y la

garantizaban, la previsión era una virtud que el Estado podía imponer como un deber a los individuos. Como demostraron los defensores de la idea de solidaridad, bastó una pequeña transformación lingüística e ideológica para legitimar la asistencia social obligatoria y, al contrario de lo que propugnaban las nuevas teorías de bienestar punteras en Alemania, hacerlo apelando a una ética comunitaria en vez de a una jurídicamente definida y autoritaria. El cisma lo causó el liberalismo francés, con una orientación política mucho más de centro derecha que su homólogo británico y renuente a aceptar medidas de bienestar tanto privadas como comunitarias (Logue, 1983). En el caso británico, la obligatoriedad de la seguridad social tenía un pedigrí mucho peor, ya que había surgido de la reconsideración de la relación existente entre libertad y obligatoriedad y se había visto obstaculizada por la idea de que nunca podría imponerse la moralidad (Green, 1941, pp. 221-222), así como por la renuencia cultural a conceder al Estado una función reguladora excesivamente importante[6].

Si los seguros privados, basados en una puesta en común de recursos, podían parecer mecanismos egoístas y comerciales, la seguridad social no parecía responder a las expectativas de las nuevas tecnologías científicas diseñadas para facilitar su implementación (Shapiro, 1997, p. 116). Los defensores de la seguridad social buscaban un equilibrio adecuado entre el interés *social* y la virtud *colectiva*, dos valores que conforman el núcleo de la socialización del riesgo[7]. La seguridad social desvinculaba el derecho a percibir ingresos de los precios de mercado aplicables al trabajo del perceptor (Marshall, 1965, p. 106), abriendo así nuevas formas de entender la ciudadanía que tenían

repercusiones tanto para el Estado como para la sociedad civil. Se redescubrió la virtud en el marco de la ética del servicio público prestado por las burocracias estatales, en la participación de sectores importantes de la sociedad en el diseño de su bienestar, en la puesta en común de recursos sociales y en el pacto tripartito entre el Estado, los empresarios y los trabajadores al que hacía referencia el programa británico de seguro de desempleo puesto en marcha en 1911. La participación del Estado generaba un valor adicional resumido en el eslogan de Lloyd George «duros por pesetas»[8], pero también suponía que el Estado, lejos de ser una red de relaciones de poder, era un interesado más, junto a las familias y la sociedad civil, en obtener los preciados bienes propios de un estándar de vida civilizado.

La legitimación de la necesidad

La tercera de las categorías utilizadas para desarrollar los principios de las políticas de bienestar estaba relacionada con la definición de la necesidad como un atributo humano y social fundamental. Las categorías de virtud y riesgo no servían para objetivar la necesidad, algo imprescindible a la hora de redistribuir automáticamente recursos escasos a través de las políticas sociales. Esta situación guió al bienestarismo por nuevas sendas. En un principio se consideraba que reconocer las necesidades generadas por la pobreza era una exigencia aberrante para una economía capitalista; lo más que se estaba dispuesto a admitir era la necesidad de erradicar la causa de las anomalías. A principios del siglo XX se solía filtrar la idea de necesidad a través de la idea de eficacia personal y nacional y de concepciones científicas del bienestar. Rowntree, por ejemplo, calculó los requisitos mínimos de una financiación

privada y estatal que permitiera obtener la eficacia física y mental necesaria (Rowntree, 1919, pp. 50, 144). Su clasificación fue recogida posteriormente por el *Informe Beveridge:* habían de tomarse como base para fijar el salario mínimo las necesidades humanas básicas, aunque el valor adjudicado por el mercado a los servicios elevara los sueldos por encima del nivel mínimo (Rowntree, 1937, p. 15). En términos generales, las teorías sobre el Estado del bienestar hicieron de la redistribución el eje en torno al que giraba la necesidad ética de resolver unas desigualdades socioeconómicas deshumanizadoras que la acción concertada tenía la obligación de paliar. Esta era la racionalidad que, según los reformadores sociales, latía tras las políticas de seguridad social, asistencia y progresión fiscal, legitimando la gestión directa del bienestar por parte del Estado (Freeden, 1978, pp. 117-169). Las teorías del Estado del bienestar se desarrollaron intentando convertir los mínimos en óptimos, si bien el surgimiento de nuevos conceptos no debe llevarnos a pensar que las políticas de bienestar experimentaran una evolución única y lineal.

Entenderemos mejor la dinámica comparando lo que decía Churchill, a principios de siglo, con las teorías propuestas por Marshall a mediados de siglo. Según Churchill, convenía trazar una línea «por debajo de la cual no debería permitirse que la gente viviera y trabajara, un mínimo a partir del cual las personas pudieran competir con toda la fuerza de su virilidad» (Churchill, 1909, p. 82). Marshall, en cambio, asociaba el incremento de las políticas de bienestar al concepto de ciudadanía; un giro importante, que integraba las teorías económicas y materialistas del bienestar en un «derecho pleno e incondicional a compartir el

patrimonio social y a vivir una vida civilizada de acuerdo con los estándares sociales prevalecientes» (Marshall, 1965, p. 78). Si bien reconocía explícitamente los límites espaciotemporales del bienestar, la propuesta de Marshall de consagrar los derechos sociales tras los derechos civiles y políticos, su idea del derecho a «una participación en los medios necesarios para la vida»[9], hubo de conjugarse con una definición minimalista de la necesidad.

Cuando los teóricos sociales suscribieron la idea de un desarrollo humano óptimo, no tuvieron más remedio que defender la universalidad de una asistencia que pudiera ofrecerse a todos los miembros de la sociedad. De modo que, al margen de lo fundamental que acabara siendo la redistribución para las teorías de reforma social, se tuvo en cuenta otra variable. Como señalaba el teórico liberal L. T. Hobhouse: «El auténtico objetivo del progreso social ha de ser no tanto enriquecer a una clase como purificar la vida de la comunidad entera y darle mayor lustre» (Hobhouse, 1899, p. 211). Más tarde Titmuss llegó a afirmar que había que abandonar la idea de que las políticas de bienestar sólo iban dirigidas a reducir la desigualdad que padecían los marginados y ser conscientes de que la solidaridad social y la integración se basaban en la creación de comunidades de bienestar que ponían en entredicho la legitimidad de las diferencias tradicionales (Titmuss, 1976, p. 191). Se anticipaba así al típico antiseccionalismo británico, al que se tiende a confundir con un colectivismo radical, pero que, en realidad, sólo hablaba de la necesidad de liberar a los individuos de la dependencia de grupos sociales concretos (Freeden, 1978, pp. 150-158; Titmuss, 1976, p. 242). Las teorías sobre la seguridad social implicaban que la

discriminación no ya entre individuos, sino asimismo entre grupos, resultaba irrelevante a la hora de identificar y remediar la necesidad (Deacon, 1996, pp. 199-201).

En otras palabras, las teorías sobre la naturaleza humana se volcaron en la teoría de la importancia de aliviar una necesidad de cuya inexistencia dependía el correcto desarrollo humano. La necesidad, así entendida, se convirtió en la *raison d'être* de la organización social. Había que proteger la conducta y los objetivos humanos más allá de la gestación de un espacio desestructurado libre de interferencias de autoridades externas. Se puso en marcha un proceso temporal de maduración lingüística e instrumental dirigido a posibilitar al máximo las capacidades humanas en el marco de ciertas limitaciones razonablemente impuestas por la sociedad. Se afirmó que había necesidades que no eran de naturaleza material, que los humanos debían poder disfrutar del ejercicio de sus capacidades intelectuales, emocionales y espirituales, individual y colectivamente. Los defensores del enfoque minimalista habían considerado «superfluas» estas prestaciones porque al asignarlas no se tenía en cuenta el valor económico de la supervivencia física de un receptor cuyos méritos relativos tampoco desempeñaban papel alguno. A partir de ese momento ciertos derechos así definidos pasaron a formar parte del estatus de ciudadano que, en tanto que miembro de una comunidad política, tenía pleno derecho a su parte de cualquier tipo de bienes que esta produjera.

Por lo tanto, el concepto estático de ciudadano que ocupaba una posición social respetable, básicamente por ser propietario, fue sustituido por una nueva noción de ciudadanía entendida como un conglomerado dinámico de

relaciones sociales. La virtud dejó de vincularse al mérito para ubicarse en la participación y autodesarrollo en un contexto comunitario y nacional capaz de facilitar nuevas formas de expresión humana. Y, lo que es más importante, estas interpretaciones se mezclaron con la «normalización» francesa de las nociones de riesgo e incertidumbre. Y, al final, la vulnerabilidad de los humanos acabó siendo crucial para la definición de su naturaleza, algo que no había ocurrido antes. Ya no se consideraba que los individuos tenían una constelación de necesidades o que se orientaban con arreglo a unas capacidades que tenían que desarrollar para realizarse como seres humanos. Ese enfoque partía de la noción liberal y funcionalista del individuo perfectamente autónomo, capaz de perfeccionarse o al menos de mejorar a voluntad. A partir de ese momento se asumió que también había seres existencialmente precarios y dependientes, incapaces de controlar su vida o su futuro, a los que había que brindar apoyo. Se dio un nuevo significado a la necesidad que antes se adscribía a debilidades personales y se defendió la solidaridad y una empatía que hundía sus raíces en la condición humana. En las teorías más antiguas era bastante frecuente que se adscribiera la debilidad humana a fuerzas naturales extrahumanas (argumento esencial de los conservadores) que sólo se podían superar con fortaleza de carácter. Lo que había surgido, de hecho, era un nuevo naturalismo en torno a la fragilidad humana. De ahí que la asistencia social se considerara algo necesario y no un acto amable, esporádico y contingente. Además, la sociabilidad misma se convirtió en una necesidad: un catalizador que ponía en marcha procesos que permitían cambiar las circunstancias personales e incluso los niveles de

virtud individual. Titmuss describe bien estas ideas. Llegó a definir el altruismo como la necesidad de ayuda biológica y a reformular el universo de las redes de obligaciones sociales con su extraordinario lema «el derecho a dar» (Titmuss, 1973, p. 272). Era un derecho que los ciudadanos sólo podían ostentar con enormes costes para ellos. Sin embargo, como dijera J. S. Mill, si los individuos decidieran no desarrollarse se empobrecerían a sí mismos y a la sociedad en su conjunto. Titmuss vinculaba el altruismo a las compensaciones sociales por las desgracias que el azar causa a los humanos, de las que lo único que sabemos a ciencia cierta es que acaecen de forma totalmente incierta. Afirmaba:

> Los servicios colectivos se han diseñado deliberadamente para cubrir ciertas «necesidades» socialmente reconocidas. Son, en primer lugar, manifestaciones de la voluntad de supervivencia de la sociedad como conjunto orgánico y, en segundo, de la voluntad expresa de la gente de ayudar a sobrevivir a los demás. Podemos decir, por tanto, que las «necesidades» son tanto «sociales» como «individuales». Son interdependientes, elementos esenciales e interrelacionados, necesarios para que no cesen de existir ni las partes ni el todo (Titmuss, 1958, p. 39; Titmuss, 1973, p. 223).

Todas estas teorías llevaron a reconsiderar en profundidad las ideas hegemónicas sobre el Estado del bienestar. No se las analizaba por separado, la mayoría de los teóricos utilizaban las tres categorías: la de la virtud, la del riesgo y la de la necesidad. Tanto la categoría de la virtud como la del riesgo reconocían la importancia del apoyo del grupo y llevaban en sí el germen del colectivismo, la primera focalizándose en las conductas socialmente deseables y la segunda afirmando la deseabilidad de compartir las incertidumbres de la vida. Las categorías no eran impermeables, sino porosas, lo que resultó crucial para la

morfología que adoptaron las teorías del bienestar que acabaron prevaleciendo. Los conceptos y prácticas a los que hacían referencia: responsabilidad, incertidumbre, redistribución, solidaridad y desarrollo pleno tenían raíces intelectuales diferentes, pero se los combinaba de forma ingeniosa. Las nuevas teorías permitían a los individualistas reconocer la existencia de necesidades materiales y seguir considerando la seguridad social un ejemplo de ahorro. Los colectivistas (socialistas y socialdemócratas) podían oponerse a la instauración de los sistemas limitados de seguridad social exigiendo que el dinero de los impuestos se invirtiera en prestaciones universales y considerar que se trataba de una responsabilidad social. Pero nada impedía tampoco que se pudiera descubrir en la seguridad social una forma de mutualismo. De no ser por la existencia del concepto de altruismo humano puro, no se hubiera podido colmar el tenso vacío existente entre el voluntarismo y el universalismo. Desde su punto de vista, los conservadores podían hacer hincapié en la seguridad y apelar al bien común lanzando la idea de que las sociedades eran virtuosas cuando mantenían el orden social controlando el cambio. Pero, al igual que los liberales, también podían sancionar la desigualdad y la diferencia garantizando sólo ciertos mínimos. Los liberales, por su parte, se mostraban más proclives a aceptar las reformas sociales que se querían implementar porque no afectaban a su idea de que la capacidad de elección individual, el desarrollo y la participación eran necesidades humanas en sí mismas que permitían diseñar las medidas de asistencia social que se habían de adoptar o, al menos, determinar los requisitos procedimentales en cuya ausencia no se podría considerar

legítima la ayuda mutua.

La humanización del Estado: organicismo liberal y derechos sociales

Una de las evoluciones del pensamiento político en torno al Estado del bienestar más sorprendentes fue la conjunción de Estado y bienestar, con énfasis en el Estado. Lo que se desató fue un debate crítico entre los defensores de concepciones del Estado contrapuestas. El Estado había ido adquiriendo una mayor capacidad de organización jurídica y racional, ejerciendo su autoridad soberana, inspeccionando y realizando algunas de las funciones económicas más esenciales para poder brindar apoyo emocional y mantenimiento económico, erigiéndose en un foco de lealtad para los miembros de la comunidad política. No recurría sólo al discurso nacionalista, sino que asumía tareas asistenciales adjudicadas antes a las familias o a organizaciones voluntarias. Se había aceptado que el Estado liberal clásico suscribiría la puesta en práctica, racional y constante, de políticas sociales y los defensores del Estado del bienestar se vieron ante el reto de extender esa idea para que abarcara esferas más difusas del bienestar humano. No fue sencillo, sobre todo porque la omnipresencia de la acción estatal en procesos vitales hubiera sido impensable años atrás. A principios del siglo XX el Estado, que se había impuesto como la principal autoridad en el diseño de políticas públicas y que disponía de los medios para aliviar la pobreza, había empezado a implementar modelos a nivel nacional (por lo tanto generales, cuando no universales). Se quería ir más allá de los modelos anteriores, que sólo preveían la adopción de medidas limitadas y descoordinadas, pensadas para aliviar males extremos. El Estado se iba humanizando y

domesticando, si no en su tendencia a conservar el poder por medio de una amable persuasión, sí al menos en la fijación de objetivos. Cuando tuvo que irrumpir en el ámbito familiar se volvió más cívico, pues ganó en cercanía a las experiencias individuales. El Estado se arrogó, de forma tosca y mecánica, algunas de las funciones tradicionalmente altruistas y de mantenimiento que habían correspondido a las familias. Lo que reflejaba su enorme crecimiento no sólo como institución, sino como concepto político básico siempre definido con la ayuda de categorías auxiliares como organización o planificación omnicomprensiva y «científica». El Estado tenía que legitimarse a través de la aprobación popular. Pero todo esto tenía un coste: había que reducir y canalizar las ideas más innovadoras expuestas por los teóricos del Estado del bienestar.

Gran parte del impulso que condujo al bienestar planificado provino directamente de la Alemania de Bismarck. Allí se había creado una burocracia modernizadora, con capacidad de control, que propugnaba el respeto al Estado de Derecho o *Rechtsstaat* y era el fundamento de la justicia ilustrada. El Estado decía tener el «deber positivo de promover el bienestar de todos sus miembros». La definición resultaba paternalista y se ponía el énfasis en la nación y no en los individuos concretos. Ejercía un estricto control social y rechazaba las soluciones voluntaristas liberales. A lo largo de la década de 1880, el Estado fue implementando programas de asistencia social para las víctimas de accidentes laborales y los indigentes. En parte porque le interesaba mantener cierto control político sobre un radicalismo socialista que iba en aumento estableciendo vínculos clientelares con la clase trabajadora y,

en parte, porque las inversiones proteccionistas se encuadraban en el marco de un modelo industrial competitivo. Todo esto se expresaba en un discurso conservador según el cual servir era «una de las mayores obligaciones de cualquier comunidad basada en los fundamentos éticos de la vida nacional cristiana»10. Sean cuales fueren los motivos que impulsaron a los alemanes, sus experimentos en torno a la seguridad social obligatoria suscitaron gran interés en otros regímenes europeos más liberales, incluida Gran Bretaña (Hennock, 1986, pp. 168-179).

Las primeras etapas de evolución del pensamiento socioliberal a partir de 1890 se caracterizaron por una reducción de la tensión entre bienestar y Estado. Y no porque se impusiera un Estado paraguas poderoso, ni tampoco porque se le subordinara a la sociedad civil, sino básicamente gracias a que se empezó a promocionar al Estado como a un socio mayor en la actividad social coordinada: un facilitador del logro de los nuevos fines que la humanidad se había impuesto. Las definiciones utilitaristas más simples de la felicidad entendida como placer habían dado paso a la consideración del concepto, más complejo, de bienestar elaborado por J. S. Mill. Si bien en ambos casos se recurría a una definición personal y subjetiva de lo que cabía entender por el bien individual, ya se empezaban a buscar estándares más «objetivos», de ahí el giro hacia las teorías del bienestar. El filósofo idealista progresista David G. Ritchie fue uno de los pioneros en este campo que determinó sus parámetros básicos. Lo primero que hizo fue analizar los nuevos conceptos de bienestar y asistencia social. Ambos contenían «un elemento de

conducta correcta, de acción virtuosa, de *bien-hacer* y un componente de entorno adecuado, del placer de *ir bien* en el sentido de que nos va bien». Ritchie insistía, más allá de Mill, en que la felicidad de los ciudadanos, cuyo logro se había convertido en uno de los objetivos de gobierno, se podía interpretar de múltiples formas y que su búsqueda podía llevar a los estados incluso a «eliminar directamente todo lo que pudiera constituir un obstáculo para la salud física e intelectual y el desarrollo moral». Podían recurrir a la coacción para hacerlo, o bien alentar a los individuos de forma indirecta a adoptar las decisiones necesarias para generar su propio bienestar (Ritchie, 1895, pp. 273-275). A continuación sumó un nuevo elemento al concepto individualista y agregado de utilidad, al que no se había recurrido hasta entonces: la sociedad misma. «Ha sido lo más valioso a largo plazo del utilitarismo… En la actualidad, decidimos qué está bien y qué está mal según contribuya al bien de la sociedad o lo obstaculice». De ahí que la moralidad se definiera como «la adopción consciente y deliberada de aquellos sentimientos, hábitos y acciones que resulten beneficiosos para la comunidad en su conjunto, incrementando los niveles de bienestar» (Ritchie, 1893, pp. 62-63).

En tercer lugar, Ritchie consideraba que la sociedad era un organismo muy capaz de controlarse para lograr ciertos fines. Es más: «Al convertirse en Estado, es decir, en una comunidad políticamente organizada, los organismos sociales adquieren conciencia de su propia existencia como tal organismo y es cuando son capaces de regular tendencias que, sin control, convertirían a la historia en un mero proceso natural» (Ritchie, 1887, p. 6). Por último, Ritchie

reformuló el discurso sobre los derechos fundamentales con dos propósitos. La teoría de los derechos humanos evolucionó, desde una visión estática de la acción individual, hacia la defensa de una promoción activa del pleno desarrollo individual y social. Ritchie invirtió el enfoque que tradicionalmente se utilizaba para hablar del derecho natural sosteniendo que «hay exigencias mutuas que no se pueden ignorar sin detrimento para el bienestar y, en último término, para la existencia misma de una comunidad que base su funcionamiento en el reconocimiento del derecho natural, ese mínimo de seguridad y ventajas que una comunidad debe garantizar a sus miembros» (Ritchie, 1895, p. 87). El rasgo definitorio de esta evolución intelectual tan radical fue la gestación de una nueva concepción del Estado como una entidad que colaboraba para fomentar la salud individual y la nacional[11]. Se asociaba al Estado, incluso metafóricamente, con la función de promover el vigor y la vitalidad. Lo que anticipaba la importancia que la salud habría de desempeñar en las ideologías del bienestar del siglo XX; importancia que se refleja en toda la legislación británica aprobada entre 1911 y 1946.

Dos de los más destacados teóricos liberales del bienestar de Gran Bretaña, L. T. Hobhouse y J. A. Hobson, defendieron las teorías de Ritchie. La famosa reformulación que hiciera Hobhouse de los principios liberales elevó la ayuda mutua al estatus de sacrificio con la ayuda del concepto de bien común de T. H. Green, que cualquier individuo racional y ético suscribiría. Desde este punto de vista, bienestar equivale a crecimiento humano y social, pero también se lo entiende desde la perspectiva de la acción colectiva que, de evolucionar correctamente, generaría más

armonía. El Estado había adquirido una mayor responsabilidad por el bienestar ciudadano, pero siempre en el seno de un paradigma restrictivo que se basaba en la idea liberal de contrato, que requería la fijación de un *quid pro quo*. Se propuso un cambio en las relaciones. El individuo seguía siendo el responsable de trabajar para mantenerse a sí mismo y a su familia, a lo que se añadía, como innovación, su deber de velar por que se respetaran las normas ilustradas sobre la decencia en el seno familiar: «En vez de explotar el trabajo de sus hijos debe hacer que se cumplan las exigencias públicas de educación, salud, higiene y bienestar general». A su vez, el Estado debía proporcionar al individuo «los medios para poder mantener un nivel de vida civilizado y ser un ciudadano sano y lo más eficiente posible». También empezó a ejercer ciertas «potestades» cuyo ejercicio se controlaba democráticamente en el ámbito de los tribunales económicos (Hobhouse, 1911, pp. 158, 164, 173-174, 210). Bien se podría decir que Hobhouse encarna la tendencia a entreverar argumentos de eficacia con los referidos a la justicia social tan típicos del bienestarismo. El bienestar había llegado al corazón de la política, convirtiéndose en la razón que guiaba la vida social. Se lo empezó a considerar ese núcleo de la existencia humana organizada que contribuía al desarrollo pleno del potencial humano. Un discurso que se vio reforzado por ciertos hallazgos empíricos que daban alas al interés sociológico que despertaban la síntesis y el holismo.

Hobhouse amplió el alcance de los derechos de Ritchie para aliviar la angustiosa situación de los más desfavorecidos. Afirmó que el «derecho al trabajo» y el «derecho a un salario digno» eran derechos tan válidos como el derecho de

propiedad o los derechos sobre la propia persona. Eran «condiciones integrales y necesarias para crear un buen orden social» (Hobhouse, 1911, p. 159). Parecía que la ampliación del ámbito de aplicación de los derechos estaba en consonancia con el incremento de la responsabilidad atribuida al Estado y que, por lo tanto, podía contribuir a acabar con el conflicto existente entre los derechos de los individuos y los deberes comunitarios. Hobhouse, al igual que muchos reformistas, criticaba la Ley de Pobres, cuyos principios excluían a los pobres e indigentes del ejercicio pleno de sus derechos civiles, al suponerles menos «aptos» no ya para recibir beneficios materiales, sino incluso bienes socialmente garantizados, como la libertad. De lo que se deducía que la erradicación de la pobreza y las políticas de prevención contra el «sufrimiento generado por la actual falta de bienestar físico» resultaban esenciales para el bien común. A lo que había que añadir un argumento más planteado por los fabianos y otros socialistas, a saber, que toda función social ha de «ir respaldada por una recompensa suficiente como para estimularla y mantenerla a lo largo de toda la vida del individuo» (Hobhouse, 1911, pp. 184-186, 203-204). Había que paliar la necesidad a base de recompensas para contribuir al bienestar social.

Hobson fue uno de los liberales británicos más intuitivos e importantes a la hora de formular teorías sobre el bienestar. Consideraba que la sociedad era un organismo vivo con objetivos propios al margen de los perseguidos por los individuos dotados de necesidades y derechos. En su opinión la sociedad, en tanto que creadora de valores, podía exigir sus propios derechos de propiedad. Derechos que habrían de ir dirigidos a salvaguardar las necesidades

esenciales que garantizaran «el progreso pleno y saludable de la comunidad» (Hobson, 1901, pp. 148-149). Como buen liberal, Hobson defendía la igualdad de oportunidades para lograr un desarrollo personal pleno. Pero a esta descripción individualista añadía una justa apreciación de lo social, exigiendo que los derechos necesarios para el desarrollo individual no interfirieran con la soberanía del bienestar social (Hobson, 1909, p. xii). Cuando la felicidad se vinculó al bienestar se empezó a hablar de «felicidad social»[12].

El organicismo liberal explícito de Hobson le impedía afirmar que el todo fuera superior a las partes, pero sí llegó a decir que la libertad y el desarrollo de las partes eran indispensables para una vida colectiva saludable. La acción social permitiría cumplir los objetivos sociales que, a su vez, repercutirían favorablemente sobre los individuos. Competía a la sociedad, a través del gobierno, defender los derechos e intereses individuales (Hobson, 1914, p. 304). La interacción entre individuos y sociedad crearía un nuevo «entorno social», puesto que la pobreza no era más que un «defecto de la fuerza moral de la comunidad», que esta tenía que remediar reformando la estructura económica. Hobson anticipaba las ideas de Keynes, legitimando la redistribución por parte del Estado y afirmando que, en el fondo, las políticas sociales estimulaban la demanda. No obstante, nunca sostuvo que la intervención estatal pudiera acabar con la pobreza. Consideraba que ayudaría a que «la pobreza se curara a sí misma, garantizando a todos la libertad para usar sus recursos en su propio beneficio, a la par que contribuyendo al bien común». El poder del Estado siempre debía ir dirigido a garantizar el bienestar de sus ciudadanos. Desde este punto de vista la pobreza se consideraba una

forma de desigualdad a la hora de emprender lo que la generación de los pensadores liberales en la estela de Mill había considerado la meta de una conducta individual racional, el pleno desarrollo del potencial humano. La pobreza impedía el acceso a aquellos elementos precisos para una evolución que la generación posterior aún consideraba esencial para un desarrollo pleno de la comunidad (Hobson, 1909, pp. 171-172, 207, 217). Se apreció un importante giro: los argumentos idealistas iban perdiendo fuerza y la necesidad de moralizar activamente a los individuos fue perdiendo importancia.

En sus obras de madurez, Hobson se dedicó el problema del bienestar, por considerar que era un concepto que permitía aunar valores éticos y económicos. El bienestar aludía a necesidades físicas, a la protección del proceso de desarrollo, que «requiere de un excedente permanente de energía orgánica más allá de la necesaria para la mera supervivencia», pero también a la satisfacción de las necesidades espirituales y emocionales controladas por la razón, así como a la satisfacción consciente de los intereses intelectuales y espirituales propios de un pueblo civilizado. Hobson fue un autor crucial en la evolución del bienestarismo del siglo XX y hablaba de un «nuevo utilitarismo en el que la satisfacción de las necesidades físicas, intelectuales y morales ocuparían su justo sitio». En el fondo hacía una interpretación no cuantitativa, sino cualitativa, del famoso adagio de John Ruskin: «La única riqueza es la vida» (Hobson, 1929, pp. 11, 13-16). A lo anterior había que añadir una concepción orgánica del bienestar social basada en una interpretación de la identidad y objetivos de la nación que reconocía que ciertas

organizaciones también generaban valores que podían contribuir al bienestar general e individual. Como bien sabían muchos teóricos del bienestar, el reto estaba en controlar la tendencia del Estado (el agente al que se hacía básicamente responsable de promocionar ciertos valores sociales) a apelar a expertos cada vez que hubiera que determinar estándares en relación a la alimentación, la vivienda, la higiene y las condiciones de trabajo en las fábricas. Este emergente *ethos* universalista del Estado liberal de bienestar trazaba una clara línea entre los aspectos personales y comunitarios del bienestar. «Una sociedad organizada en torno a la economía sólo se debe ocupar directamente de los aspectos del bienestar que afectan a todos e incidir sólo indirectamente sobre la importante cuestión de los valores personales» (Hobson, 1929, pp. 32, 36, 39-40, 68).

El nuevo enfoque liberal había aceptado que la libertad era el principal indicador de desarrollo humano y un valor clave para la vida social. Se la podía delimitar y enriquecer conceptualmente definiéndola en relación a una estructura de bienestar holística. Los liberales partían del discurso en torno a los derechos para hablar de la necesidad de proteger el desarrollo humano dando prioridad a la capacidad de compartir y consumir los recursos sociales necesarios para cubrir cualquier tipo de necesidad. Reconocían que los individuos pertenecían ineludiblemente a una comunidad que tenía unas metas, estaba sujeta a un derecho dinámico y parecía tender a una autorregulación creciente. E identificaban ciertas funciones que consideraban imprescindible que cumpliera el nuevo Estado-garante. Funciones que estaban muy lejos ya del estilo autoritario del

inspector prusiano y se encuadraban perfectamente en el marco de la defensa de fines democráticos e igualitarios. Asimismo, hacían hincapié en la ciudadanía, no entendida como pertenencia formal a una comunidad política, sino en tanto que derecho incondicional «a una parte del legado social»; a lo que correspondía a cada cual de los excedentes sociales que permitían aliviar el azar, la enfermedad y el desempleo de los individuos (Hobhouse, 1911, p. 208). Es más, también permitían a los ciudadanos participar no sólo de los bienes materiales de la vida civilizada, sino asimismo de toda la simbología inherente a su estatus y pertenencia a entidades sociales. Aún así se siguió afirmando que la búsqueda voluntaria de metas individuales también resultaba crucial para el correcto desarrollo tanto del todo como de las partes. En el fondo se había relegado al voluntarismo liberal tradicional al desierto del individualismo conservador. El principio quería incidir directamente sobre la productividad económica, pues se afirmaba que aquellas conductas personales responsables, que contribuyeran a la salud social, harían al individuo merecedor de atractivas recompensas sociales.

En último término suponía una universalización de lo particular. Ya no se consideraba que la diversidad de las experiencias vitales (entre ellas la de la privación o la discriminación) reflejara patologías individuales y privadas. Eran experiencias que todos los seres humanos compartían, pero no por ello dejaban de ser el resultado de carencias del entendimiento y la acción humanas que, a su vez, daban lugar a condiciones sociales deficientes, en las que no se podían satisfacer las necesidades básicas. Para rectificar había que reconocer la dependencia mutua entre individuos

y entre estos y la comunidad.

Estas ideas surgieron en medio de una fiebre creativa de carácter filosófico e ideológico. Sin embargo, el éxito intelectual y hasta cierto punto político que tuvieron sólo se explica si tenemos en cuenta la cantidad de campos semánticos que conforman el mapa ideológico de las teorías del bienestar. La mezcla entre la sensibilidad ante los costes generados por la Revolución Industrial, la conciencia de la incorporación de nuevos grupos sociales a la arena política y la deferencia hacia los expertos habían dado lugar a una compleja amalgama de ideas y valores. No podemos hablar de teorías del bienestar socialistas o liberales, como si se tratara de versiones impermeables, pues son el resultado de la interrelación dinámica entre puntos de vista antagónicos y complementarios. La versión del liberalismo predominante en Gran Bretaña ya contenía, en germen, muchos de los elementos defendidos por enfoques rivales. Se trataba de una ideología intrincada y compleja. Pero, a finales del siglo XIX, sólo se admitía la intervención estatal en ámbitos muy concretos y para paliar males sociales que se consideraban intolerables. La sociedad civil de toda Europa se había encargado de dotar de cierta seguridad a los miembros de las comunidades políticas recurriendo a organizaciones como las mutualidades o los sindicatos. Lo que dio lugar a una deriva social que resaltaba mucho más la interdependencia que los antiguos edictos económicos y morales, típicamente individualistas, sobre la confianza en uno mismo.

La práctica social e institucional también tuvo un impacto considerable sobre la ideología. Por ejemplo, los sistemas de regulación laboral institucionalizados por Churchill en 1909 iban dirigidos por un lado a crear empleo y, por otro, a fijar

subsidios de desempleo. Lo cual dio lugar a una reformulación ideológica que fue muy bienvenida en su tiempo. Cuando cambió la sensibilidad social ante los seguros obligatorios, en la década de 1930, la falta de flexibilidad ideológica deslegitimó enormemente la regulación del trabajo (King y Rothstein, 1993).

La socialdemocracia: pretensiones de cientifismo y las trampas del universalismo

La evolución intelectual de las ideologías progresistas tuvo lugar en el contexto de un cientifismo creciente y de un evidente elitismo del saber que se reflejaba en el caso de pensadores socialistas como los fabianos británicos. Aunque el socialismo británico bebiera en las fuentes del continental, mostraba una mayor tendencia a las políticas realistas y concretas, que se encarnaban en estrategias y políticas minuciosamente diseñadas para erradicar la pobreza y asegurar a todos una mayor participación en la arena política. Era una concepción del bienestar que no se basaba en macrovisiones de la vida buena y que halló su máxima expresión en el *Minority Report of the Royal Commission on the Poor Laws and the Relief of Distress, 1905-1909 (Informe sobre la postura de la minoría en el seno de la Comisión Regia para la reforma de las Leyes de Pobres y el alivio del sufrimiento*, *1905-1909),* elaborado por ciertos miembros de la comisión como Beatrice y Sidney Webb. El *Minority Report* recogía los puntos de vista fabianos que relacionaban bienestar con plenitud física (aunque no exclusivamente) y defendía con mucha anticipación la necesidad de que la raza humana (o, más concretamente, el pueblo británico) se reprodujera de manera suficiente y responsable mediante el fomento de la protección a la maternidad y la eugenesia. El

individuo se vio desplazado de su lugar central y se puso de moda un nuevo positivismo que tendía a clasificar en categorías los males sociales. Se empezó a convencer a la gente de que sólo se podía adquirir un nivel de vida suficiente integrándose en las estructuras institucionales. El controvertido método utilizado por estos ideólogos del bienestar tendía a clasificar a la ciudadanía y a implementar políticas que sustituyeran a la derogada Ley de Pobres, erradicaran la pobreza y acabaran con la estigmatización de los indigentes. Para eliminar la pobreza, pensadores como los Webb proponían el establecimiento de un salario mínimo (McBriar, 1987, p. 303).

Los Webb apelaban a una moralidad colectiva, institucionalizada a través de estándares nacionales homogéneos. Ni socialistas ni liberales consiguieron solucionar ciertos temas relacionados con la moralidad individual, como la pobreza. (Kidd, 1996, pp. 189-205). Los progresistas diferenciaban entre indigencia y pobreza, y establecían distinciones dudosas entre ciencia y moralidad, exigiendo a pensadores como Hobhouse una «concepción científica del vínculo social»13. Beatrice Webb, en concreto, quería mantener el efecto disuasorio en el caso de los vagos habituales, vagabundos y mendigos: «Lo que la comunidad no da en general, sino a personas concretas, debería estar condicionado a un cambio de conducta por parte de esos individuos». Se oponía al seguro obligatorio de paro que quería imponer el Estado porque, a su entender, «adolecía del fatal defecto de que el Estado no recibía nada a cambio de su dinero y la gente creía tener derecho a las prestaciones al margen de su conducta» (Webb, 1948, p. 417). Los fabianos, siendo consecuentes con las ideologías socialistas

de la época, añadían a este sentido puritano del deber un concepto de bienestar reforzado, que debía beneficiar por igual a pagadores y perceptores. En esto, los fabianos se desmarcaban de sus homólogos neoliberales, que querían restringir la obligatoriedad de la cobertura de riesgos sin arrogarse la capacidad de hacer felices a los trabajadores.

El bienestarismo «científico» se inspiraba asimismo en el concepto de eficacia nacional. Debían, sin embargo, justificar la contradicción de que, queriendo hacer de la nación una empresa bien dirigida, exigieran asimismo que la acción comunitaria ocupara un lugar destacado en el seno de esa empresa. Incluso políticos neoliberales como Lloyd George disfrazaban sus auténticas preocupaciones en un lenguaje «empresarial» y sus argumentos favorecían los intereses a largo plazo de los círculos financieros, que también tenían algo que decir sobre las políticas de bienestar (Freeden, 1978, p. 242; Hay, 1981, p. 109). En Suecia, también era la izquierda progresista la que esgrimía argumentos de eficacia (Tilton, 1990, p. 164; Myrdal y Myrdal, 1941). Allí, la nueva moralidad social se componía de razón, ciencia, comunidad y planificación. Sin embargo, los avances ideológicos del bienestar no respondían a unas aspiraciones socialistas (McBriar, 1962, p. 278) que exigían un sistema de bienestar universal, obligatorio, homogéneo, garantizado y financiado por el Estado. Ni el *Minority Report* exigía eso, pues en él se contemplaba la necesidad de colaborar con sociedades privadas y sindicatos para cubrir el seguro de salud obligatorio (S. y B. Webb, 1909a, p. 591), en parte porque lo contrario supondría una carga excesiva para un Estado al que querían convertir en el guardián del pueblo (McBriar, 1962, pp. 275-276). Los Webb

aconsejaban «complementar la responsabilidad del Estado con ciertas tareas de previsión» (Webb, 1948, p. 476), pero tampoco hacían ascos a la segunda mejor solución.

Los socialistas europeos del continente planteaban una objeción de principio: no creían que se debieran hacer las reformas necesarias en el seno del sistema capitalista. De ahí que, en los inicios, se mostraran poco receptivos ante una posible implementación de la mayor parte de los seguros sociales y rechazaran la opción del Estado del bienestar (Rimlinger, 1971, pp. 124-126). Pero esta postura no tendría éxito por muchos principios que alegaran sus defensores. Porque allí donde acababan prevaleciendo los partidos socialdemócratas, por ejemplo en la República de Weimar, no tardaban en materializarse ciertos rudimentos de Estado del bienestar que culminaban en el reconocimiento de los derechos sociales en el seno de la estructura capitalista. La Constitución de Weimar preveía la creación de un sistema de seguridad social a pesar de que los socialdemócratas recalcaran que este tipo de legislación no era más que una forma, entre otras, de solucionar los problemas sociales en el seno de una democracia guiada por la economía. En Alemania y Francia, se creó un Estado del bienestar para mitigar los conflictos de clase, algo que no ocurrió ni en los Estados Unidos ni en Gran Bretaña (Crew, 1998, pp. 16-18, 23, 29, 47, 55, 155-156, 199-200; Miller y Potthoff, 1986, pp. 76-77). A finales de los años veinte, los socialdemócratas y los sindicatos alemanes apoyaron la instauración de un seguro estatal de desempleo, afirmando que era la piedra de toque de cualquier política de bienestar llamada a cubrir posibles riesgos sociales (Weisbrod, 1981, pp. 189, 197). Las políticas de bienestar

alemanas conllevaron una reorganización del Estado, una mayor municipalización y el traspaso de la gestión de ciertos asuntos a los sindicatos y a organizaciones privadas. Hasta los liberales exhibieron en Alemania su preocupación social. Ya a finales de siglo, su ala izquierda había desarrollado cierta tradición de prestación de servicios sociales a nivel local con el fin de contrarrestar los aspectos más autoritarios y conservadores de las políticas de bienestar estatales (Langewiesche, 1990, pp. 230-235).

Esta configuración híbrida se convirtió en el núcleo ideológico de las tensiones religiosas y seculares, las fricciones entre el estatalismo y el individualismo y los enfrentamientos entre la cultura de masas y la burguesa. En la década de 1920, el comunitarismo socialista había planteado una alternativa a la idea de que la familia era la unidad de crianza básica. Además, el bienestarismo alemán se había nutrido de una ética de responsabilidad pública delegada en toda una miríada de organizaciones administrativas independientes (Zöllner, 1982, pp. 23, 28). Ya a principios de siglo existía una diferencia clara entre *Fürsorge*, con sus connotaciones de cuidado específico y concreto, y el nuevo auge que iba adquiriendo el término *Wohlfahrt*, que hacía referencia a un bienestar de tipo económico y requería de menos prestaciones, tanto públicas como privadas (Rassem, 1992, pp. 632-635; Crew, 1998, p. 11). La expresión «seguridad social» no pasó a formar parte del discurso oficial hasta la década de 1950, cuando se sustituyó el término *Wohlfahrt* por otro más neutro: *Sozialhilfe* (Rassem, 1992, p. 636; Zöllner, 1982, p. 61). Su supervivencia como prefijo en el término *Wohlfahrtsstaat* tiene que ver con nuevas acepciones que no son sino una

mélange de los significados anteriores.

Lo que latía tras todos estos debates eran nociones de universalidad alternativas. La igualdad tenía que ser universal, no sólo en la cuantía de las prestaciones, sino también en lo relativo al acceso a prestaciones y tratamientos. En todo caso, era el Estado el que adoptaba las medidas necesarias y decidía quién tenía derecho a las prestaciones. Sin embargo, los liberales que veían más allá de un contractualismo estrecho de miras y carente de sentimiento[14] contribuyeron a promover el pluralismo para hacer que las ideas generales sobre óptimos y mínimos fueran compatibles con su individualismo y dieran lugar a una ética más abierta respecto de los fines. Habían descubierto que la universalidad de derechos no implicaba que fueran homogéneos y la obligatoriedad siguió prevaleciendo en la mayoría de los sistemas de bienestar, incluidos los liberales. Se optaba por cerrar los ojos ante la obligatoriedad impuesta por el Estado, ya que la cobertura de los riesgos exigía que la coacción estatal obligara a todos aquellos que podían pagar a sentar las bases de una solvencia necesaria para crear una seguridad social universal[15]. Las diferencias volvieron a surgir en relación a la comprobación de la capacidad económica y a la hora de fijar la distinción entre seguros y asistencia[16]. La igualdad ligada al universalismo y al voluntarismo sólo parecía evidente en las ideas de ciertos teóricos del bienestar y se la consideraba demasiado ilusoria para utilizarla a la hora de elaborar conceptos. En último término, tanto los individuos como las mutualidades perdieron el debate ideológico.

Republicanismo francés y solidaridad

En Francia, el Estado del bienestar evoluciona en un

contexto ligeramente diferente. La administración y financiación locales dependían de una fuerte tradición comunitaria a la hora de gestionar hospitales para enfermos e indigentes y oficinas administrativas, consideradas «entidades públicas y comunales con personalidad jurídica propia», que evaluaban las prestaciones[17]. La influencia ejercida desde un sector agrícola fuertemente conservador y el subdesarrollo de la industria no facilitó una evolución rápida hacia el Estado del bienestar. La importancia que se concedía al individualismo coartaba la posibilidad de crear seguros obligatorios. En general se defendía una filantropía que sólo debía entrar en juego cuando los prestatarios realmente no pudieran solucionar sus problemas por sí mismos, una idea que planteaba no pocos problemas a la asistencia pública y la caridad privada. A finales del siglo XIX, la tradición liberal francesa era resueltamente antiestatalista, a pesar de la labor de Charles Dupont-White, que había propuesto ya lo que no eran más que antecedentes de medidas de intervención estatal para mejorar las condiciones de vida de los trabajadores y de las personas pobres (Hazareesingh, 1997). Había personajes clave, como Paul Leroy-Beaulieu, que ofrecían muchos argumentos en contra de las prestaciones estatales a los desfavorecidos (Leroy-Beaulieu, 1891). Se seguía considerando que los intereses públicos y los privados eran polos opuestos y, de hecho, la *mutualité* solía hacer de los seguros sociales algo residual, a lo que sólo se recurría tras agotar todos los demás canales (Ashford, 1991, pp. 34-35). Sin embargo, las propuestas de estatalidad unidas a un sentido de deber y responsabilidad públicos se hacían oír entre los defensores de una amplia gama de republicanos que sólo consideraban radical la

exigencia del derecho a la subsistencia del que se hiciera eco la Revolución Francesa (Rimlinger, 1971, p. 30; Hazareesingh, 1994, pp. 80-89). Resulta significativo que la primera legislación de pobres de cumplimiento obligatorio, aprobada en la década de 1890, se describiera como una revolución que introducía «si no un nuevo derecho, el derecho de quienes lo merecen a recibir ayudas, sí nuevas obligaciones para el Estado, los departamentos y los ayuntamientos» (Weiss, 1983, pp. 60, 63). El discurso político era muy francés, pues las entidades públicas reafirmaban su poder a la hora de gestionar las prestaciones de bienestar sin la conformidad de los ciudadanos; es decir, el Estado solía deslizarse hasta introducirse en su papel de *État providence* a base de paternalismo «bismarckiano». El proceso fue lento. Lo primero que se logró fue un compromiso en torno a la asistencia pública que lograra aunar los puntos de vista individualistas y organicistas. Buen ejemplo de ello es una ley de 1905 que regula la situación de los ancianos, los enfermos y los moribundos. La seguridad social se instauró mucho después debido a la oposición de los conservadores, de los liberales que propugnaban el libre mercado y de los empresarios independientes (Merrien, 1997, pp. 19-20).

La hostilidad que la ideología liberal francesa mostraba hacia las reformas sociales obligatorias dirigidas desde el Estado les diferenciaba, junto a su apoyo al mutualismo y al localismo, de sus homólogos británicos más radicales, cuyos puntos de vista nunca se hubieran aceptado en Francia como liberales. El espectro ideológico de los movimientos franceses era amplísimo. El liberalismo coincidía con cierta solidaridad propugnada tanto desde su ala izquierda como

desde toda una plétora de posturas socialistas. No tenía nada que ver con el liberalismo británico, que, debido a que nunca se dio un enfrentamiento real entre los grupos del espectro ideológico, fue capaz de asumir muy pronto las políticas de bienestar vinculadas a ideas comunitarias y estatalistas. El bienestarismo francés se vio muy determinado por la lucha entre los que defendían argumentos liberales y los que tendían a esgrimir argumentos socialistas (Ashford, 1986, p. 32). El solidarismo estaba a caballo entre ambas tendencias, simpatizaba con los presupuestos del Estado del bienestar emergente y elaboró los recursos ideológicos necesarios para poner en marcha la reforma social. Era un movimiento bastante radical, como demuestran, entre otras cosas, su definición de Estado como asociación social básica cuya función es promover la justicia social a partir de las interrelaciones que se puedan crear entre los grupos (en definición de Charles Renouvier). Lo mismo cabe decir respecto del organicismo, muy similar al de los neoliberales británicos, basado en la reciprocidad y dependencia mutua propugnada por Alfred Fouillée (Fouillée, 1880; Hayward, 1963, pp. 211-212) y en la exaltación del lema «solidaridad, igualdad, libertad» adoptado por Leon Bourgeois (Hayward, 1961, p. 27; Freeden, 1996, pp. 215-216). Había que reforzar la idea de interdependencia natural y resaltar la importancia del acto social, moral y voluntario que daba vida a este «organicismo contractual» (Scott, 1951, p. 164). Lo que vinculaba al voluntarismo con la posibilidad de identificar las necesidades naturales, sentando las bases de una posible reconciliación entre ambas tendencias, no era un acto de eclecticismo intelectual, sino el resultado de la descripción de las características básicas de las leyes que

regían la evolución humana. Hobhouse llegaría a formular estos aspectos por su cuenta. Los solidaristas, por su parte, hicieron de la necesidad su premisa porque les venía bien para volver a dar importancia a la iniciativa individual (Mitchell, 1991, p. 234), mientras que los neoliberales ya no creían que la libertad estuviera por encima del bienestar, sino que consideraban que eran conceptos que se solapaban parcialmente.

Para los reformadores franceses, *l'État providence* era la culminación de una condición existencial que partía de la inevitabilidad de unos movimientos asociativos que el Estado, eventualmente, acabaría regulando. Para sus homólogos ingleses, el Estado del bienestar era un acto de autorregulación social planificado que había surgido en un momento histórico específico. Si bien la tradición republicana francesa del Estado facilitó su papel como catalizador de las políticas sociales, no condujo necesariamente a un colectivismo fuerte. A nivel de las políticas prácticas, los reformadores sociales británicos estaban más dispuestos a exigir una intervención y coacción estatal directa, mientras que los solidaristas franceses elaboraron propuestas marco que satisficieran la amplia preferencia que culturalmente se sentía por la propiedad privada (Stone, 1985, pp. 162-163). Una tendencia favorecida por la naturaleza menos radical del pensamiento liberal francés, que, en el periodo de entreguerras, se decantaba por el liberalismo económico y los seguros privados, en vez de por la implementación de una seguridad social (Ashford, 1986, pp. 86, 91, 150). El concepto de libertad oscilaba en Francia entre las interpretaciones que hacían de él unos liberales que ponían el acento sobre la

seguridad y las que hacían los solidaristas que deseaban promover un entorno social capaz de ofrecer ayuda a los desfavorecidos. Como afirmara Paul Pic, un experto en legislación laboral, la forma de asegurar al máximo la libertad individual era recurrir a una «asociación regida por leyes que reflejaran la *solidarité*»[18]. Lo que tenía poco que ver con las ideas de los *Whigs* británicos y su tendencia a considerar que la libertad era inseparable del desarrollo personal (Freeden, 1996, pp. 144-54). Sin embargo, ambas culturas compartían un concepto de ciencia positivista y empírica que les permitió elaborar la idea de bienestar social como parte de un desarrollo necesario. Los solidaristas suscribían la cooperación biológica y evolucionista que los neoliberales acabarían aceptando también[19].

Al hacer hincapié en la interdependencia existente entre los individuos, Bourgeois, bajo la clara influencia de Fouillée, defendía una responsabilidad social directa, inspirada en la ciencia, frente a los males que aquejaban a la sociedad. Lo que «daba lugar a obligaciones sociales que, teniendo en cuenta la deuda social que tenían los ricos con la sociedad, iban más allá de lo que marcaba el concepto tradicional de justicia y debían ser más rigurosas y vinculantes que las generadas por el deber de caridad». Se consideraba que la solidaridad humana debía sustituir a la caridad cristiana porque era un concepto más elevado, que no se basaba en el individuo, sino en asociaciones supraindividuales. En palabras del propio Bourgeois: «La justicia es el medio para crear un equilibrio entre los hechos sociales y la moral» (Hayward, 1961, pp. 25-27; Scott, 1951, p. 175). Émile Durkheim, defensor de una fusión entre el estatalismo centralizado y el asociacionismo

descentralizado típico de la cultura política francesa, también buscaba una vía que le permitiera reconciliar los hechos sociales con los deberes morales. Realizó un complejo análisis de la sociedad moderna entreverando las teorías de la solidaridad social con las de la interdependencia, para elaborar una moralidad social de base científica que tuvo mucho éxito entre los reformistas sociales (Stone, 1985, p. 30) y de la que, más tarde, harían buen uso teóricos del bienestar como Titmuss. La justicia y el bienestar se asociaban al conocimiento de los límites impuestos, por una asociación social deseable y necesaria, a la autonomía individual. En opinión de Durkheim, era el resultado de un aumento gradual del sentido de la moralidad. Su funcionalismo reflejaba asimismo determinado equilibrio entre las contribuciones hechas a la sociedad y la recompensa. La simpatía humana (la caridad en su sentido más auténtico y obligatorio) era inicua cuando recompensaba a los talentos naturales como si fueran meritorios: «Es la sociedad –escribía– la que debe controlar totalmente a la naturaleza, descubriendo sus leyes y poniendo la igualdad moral por encima de la desigualdad física inherente a las cosas». La idea de que un hecho social pudiera estar por encima de una realidad física, y canalizar así un nuevo tipo de moralidad social, fue todo un hito en la ruta hacia el bienestarismo (Durkheim, 1992 [1950], pp. 219-220; Lukes, 1973, p. 157).

A principios del siglo XX, la seguridad social obligatoria se había convertido en el corolario lógico de este tipo de argumentos. Su núcleo era un concepto de solidaridad temporal que incluía la redistribución de seguridad intergeneracional (Shapiro, 1997, p. 137). En este punto

resultó de gran utilidad el concepto de justicia reparadora de Fouillée, que legitimaba la compensación y la indemnización, haciendo de ellas una obligación social. El tema de la libertad había sido una constante de la teoría política francesa desde Montesquieu hasta Saint-Simon, pasando por Rousseau, y se la situó en el seno de la vida comunitaria. Lo que permitió a las mutualidades francesas que ofrecían seguros médicos basados en el principio de autoayuda hacer suya la idea solidarista de la responsabilidad de grupo negando, sin embargo, la necesidad de un universalismo que sólo el Estado podía ofrecer (Mitchell, 1991, p. 249). Por último, hay que decir que todo lo anterior se mezcló asimismo con nuevas reelaboraciones del contractualismo que permitían, a través de la figura del *quasi*-contrato, vincular el discurso liberal a la idea de una comunidad que ofreciera un acceso igualitario a los bienes sociales. El resultado fueron proyectos de ley sobre las políticas de bienestar formulados, a menudo, «en la fraseología de Bourgeois». El requerimiento solidarista de que todos compartieran el patrimonio social suponía que había que satisfacer necesidades que iban más allá de la garantía de un nivel de vida mínimo, si bien nunca se descartaba el mantenimiento de esferas dejadas a la iniciativa individual o la acumulación privada de riquezas (Hayward, 1961, pp. 29-30, 36-37; Scott, 1951, pp. 166-167, 171, 176). El seguro también debía cumplir la función de reforzar el deseo de los individuos de obtener un tipo de seguridad que sólo podía brindar la propiedad personal (Stone, 1985, pp. 34-35, 101).

La teoría política francesa sobre el bienestar, al contrario de lo que ocurría entre los ingleses, se enfrentaba a dos retos

ideológicos añadidos: los planteados por el marxismo y el catolicismo. A pesar de lo sofisticadas que resultaban las teorías sobre la seguridad social, la izquierda francesa estaba dividida en este punto por las disputas desatadas en el campo marxista entre los que se negaban a mantener el capitalismo a base de unas inyecciones de reforma social humanista y los que se inclinaban por un socialismo evolutivo. El problema se agravaba por la fuerza que tenía el mutualismo en el seno de las ideologías liberales, a menudo ligado a un paternalismo por parte de los empresarios que no casaba con las ideas de clase socialistas (Saint-Jours, 1982, p. 115). Por otro lado, los aparatos estatales centralizados parecían necesarios para justificar las concepciones socialistas y marxistas del poder y la unidad social basada en la igualdad de clases. Pero los franceses eran muy sensibles a las divisiones de clase y el marxismo sólo les ofrecía soluciones revolucionarias. Así que empezaron a buscar argumentos que favorecieran la idea de una armonía social comunitaria que empezaba a ser conceptualmente viable gracias a las teorías del bienestar y prometía más que el libre comercio o el nacionalismo romo. Además, algunos socialistas, sobre todo en Gran Bretaña, recurrían a un discurso basado en los derechos individuales cuando insistían en la necesidad de que el Estado garantizara prestaciones universales (Rimlinger, 1971, p. 62).

A medida que avanzaba el siglo, el catolicismo social, que más tarde se fusionaría con la democracia cristiana, defendía la protección de la familia y el papel social tradicional de las mujeres. Lo que facilitó la creación de las ayudas familiares a las que se refiere León XIII en su famosa encíclica papal *Rerum novarum,* en la que afirmaba que las políticas sociales

públicas eran una alternativa a las doctrinas socialistas y liberales que exigían un salario justo. Como muchas de las familias ideológicas se mostraron favorables a las ayudas familiares, estas se convirtieron en el eje de las políticas de bienestar en una Francia en la que se llevaba años temiendo los efectos de una posible despoblación. Las ideas de Frederick Le Play sobre la obligación del Estado de generar armonía social demuestran la fuerza que tenía el catolicismo social liberal (Ashford, 1986, pp. 83, 85; Le Play, 1982). De alguna manera, el catolicismo se desvinculó del clericalismo de derechas francés y resurgió en el seno del Mouvement Républicain Populaire, que intentaba definir los rasgos del Estado del bienestar posterior a 1945, haciendo hincapié en la descentralización y en la necesidad de proteger a los individuos de las destructivas fuerzas de mercado (Hazareesingh, 1994, pp. 219-220). La seguridad social obligatoria para todos los asalariados no se instauró en Francia hasta 1928-1930. El sistema fijaba la voluntariedad del seguro por encima de los niveles mínimos y lo gestionaban las mutualidades. No era, por lo tanto, un sistema de asistencia pública universal y no recogía el conjunto completo de los ideales solidaristas (Saint-Jours, 1982, p. 95). En todo caso, el reconocimiento de la existencia de obligaciones sociales por parte del Estado y de la sociedad civil, obtenido merced a las teorías del bienestar, había arraigado (Rosanvallon, 1990, pp. 191, 194; Ashford, 1986, pp. 138-139). Aunque los partidarios franceses del liberalismo económico siguieron oponiéndose con fuerza durante el periodo de entreguerras a los principios propuestos por los republicanos solidaristas, estos se fueron imponiendo, poco a poco, tanto a la derecha como a la

izquierda. En un principio, los liberales se negaban a aceptar la concesión de ayudas que, como las familiares, se daban para cubrir una necesidad y no como recompensa por la realización de un trabajo. El organicismo de Laroque, que hacía hincapié sobre las ventajas que tendría para la comunidad que el Estado se hiciera cargo de las prestaciones asistenciales, es un buen ejemplo de la transformación posterior (Ewald, 1986, p. 402). Laroque defendía los sistemas de seguridad social porque consideraba que permitirían la integración de una clase trabajadora que, hasta entonces, se había visto excluida y discriminada, y creía que las consecuencias eran más importantes que los efectos que la asistencia pública pudiera ejercer sobre la moralidad (Merrien, 1994, pp. 128-130, 135; Laroque, 1953, pp. 12, 55-56). Por su parte, el sindicalismo renunció al principio de autonomía de clase al reconocer las leyes que hacían del Estado el motor y regulador del progreso social. En cambio, Francia, al contrario que otros países, se resistió a la implementación del seguro de desempleo hasta 1958 (Rosanvallon, 1990, pp. 179-181; Rosanvallon, 1992, p. 155). Lo que resulta más significativo, es que el *État providence* es un epíteto adecuado e impreciso a la vez. Aunque el Estado pasara a desempeñar las funciones básicas relacionadas con las prestaciones de la seguridad social, no llegó a convertirse en el proveedor principal de asistencia, salvo en situaciones de anomia (Merrien, 1997, pp. 9-11). Al contrario de lo que ocurría en el caso del liberalismo británico, los franceses creían que el Estado no tenía por qué hacerse directamente cargo de la solidaridad social, cuando podían hacerlo instancias intermedias.

¿La excepción de Estados Unidos? La adulteración

del progresivismo

Sería un poco exagerado hablar de la excepción estadounidense en el ámbito de la seguridad social, ya que ninguna de las características que el sistema adoptara en ese país difería de las europeas (Rodgers, 1998, pp. 255-258 y *passim*). Sin embargo, el bienestarismo estadounidense sí era diferente si nos atenemos al equilibrio interno entre los elementos que lo componían. Refleja de forma muy clara las típicas tensiones decimonónicas entre el individualismo y el colectivismo, establece una división clara entre teoría y práctica y opta por un reparto organizativo entre el nivel local y el federal que acabaría haciendo un flaco favor al principio de universalidad. En los Estados Unidos siempre hubo cierta reluctancia a hacer una interpretación amplia del bienestar (aunque el Estado se encargara de las prestaciones) y la gran presencia del sector empresarial dificultaba la regulación e intervención estatal. Aunque oficialmente se diera la bienvenida a las ideologías europeas, en temas de política social los Estados Unidos eran suelo poco fértil. Al contrario que sus homólogos europeos, los pensadores que partían de la tradición liberal progresista procedentes, sobre todo, del Movimiento Progresista y el cientifismo social (Hofstadter, 1955a) sólo disfrutaron de cortos periodos de influencia política, por mucha que fuera su elocuencia. Las ideologías socialdemócratas no estaban bien vistas en una cultura política que se basaba en el esfuerzo individual y las diferencias sociales y en la que los problemas étnicos estaban por encima de los problemas de clase o el comunitarismo. Los sistemas de bienestar del Viejo Mundo no estaban pensados para una redistribución de recursos en la que la pertenencia a cierta etnia pudiera ser un signo de

vulnerabilidad social. Por ejemplo, hasta mediados de siglo no se reconoció en Gran Bretaña que la concesión de ayudas a los discriminados por motivos raciales tuviera la misma importancia que el resto de la redistribución de los recursos en el seno de un Estado del bienestar (Titmuss, 1976, p. 191).

La inexistencia de fuertes burocracias estatales en un país que carecía de tradición centralizadora obligó a explotar ciertas características abstractas y casi mitológicas de la Constitución que dotaran al sistema de imparcialidad e hicieran las veces de foco unificador. A nivel de política concreta nada de esto hubiera sido posible, pero el formalismo jurídico de la Constitución admitía ciertas interpretaciones de las políticas sociales que llevaron a la implicación directa de los tribunales en la definición de las políticas de bienestar. La igualdad de oportunidades, aunque fuera a un nivel muy básico, se reflejaba en la igualdad ante la ley (Skocpol, 1995, pp. 11, 24-25, 96) y permitía reconocer derechos aludiendo no a la necesidad, sino al contrato social. Como el Estado federal resultó ser incapaz de imponer un sistema de seguridad social universal en la primera parte del siglo XX, las políticas sociales se escoraron hacia el localismo desigual, las reformas municipales (Faulkner, 1931, pp. 124-129) y los esporádicos intentos de los empresarios por ofrecer soluciones concretas a sus trabajadores, movidos por la necesidad de incrementar la eficacia y reducir el despilfarro (Rimlinger, 1971, pp. 67, 73)[20]. Al contrario de lo que ocurriera en la mayoría de los países europeos, la dislocación institucional y geográfica impidió que se formulara una ideología del bienestar integrada. El Estado federal no era

un Estado central fuerte y se fueron elaborando políticas de bienestar en cada uno de los estados federados (Skocpol, 1995, p. 11).

En sus orígenes estas políticas no fueron muy controvertidas, pues, en el siglo XIX, se tendía a ayudar exclusivamente a los veteranos de guerra, a los que se sumaron, a principios del siglo XX, las ayudas a los jubilados, así como a madres y mujeres trabajadoras. El sistema carecía de las connotaciones de dependencia que adquiriría después y que acabarían minando su prestigio (Berkowitz, 1991, pp. ix, 3, 92, 95; Skocpol, 1995, pp. 7, 76-78, 96)[21]. Incluso sindicalistas como Samuel Gompers, presidente de la Federación Americana del Trabajo, desconfiaban del gobierno debido a las conexiones existentes entre la clase política y el mundo de los negocios. De ahí que los líderes de la FAT no supieran si apoyar o rechazar un sistema nacional de seguridad social (Patterson, 1994, p. 33; Skocpol, 1995, pp. 101, 110-112).

Existía cierta tendencia a vincular las teorías sobre el bienestar con el socialismo, como hiciera, por ejemplo, el pensador estadounidense I. M. Rubinow. Lo cierto es que sus ideas se parecían mucho a las del reformismo social europeo al estilo de J. A. Hobson, con cuyas obras estaba familiarizado. Rubinow consideraba que la seguridad social «llevaba a la sociedad a asumir ciertos problemas individuales», dotando de recursos a aquellos que habían sufrido pérdidas por azar. «Un Estado moderno y progresista» debía procurar erradicar la pobreza y asegurar a todo el mundo una compensación adecuada por su trabajo. Era una concepción del bienestar que abarcaba todos los aspectos beneficiosos no sólo del desarrollo industrial, sino

también de la civilización moderna, incluidos el arte, la música y la poesía. La seguridad social implicaba un reajuste a través de una «distribución más equitativa del producto nacional… hasta alcanzar… los niveles imperativos para revitalizar a la nación» (Rubinow, 1916, pp. 3, 5, 10, 481, 491). Nada de esto era muy distinto de lo que decía Abraham Epstein, secretario de la Asociación Americana de Seguridad Social, al que se atribuye la formulación del concepto. Al parecer, eligió el término «seguridad social» para trascender las limitaciones de clase y atender no sólo a los trabajadores. Resultaba inaceptable, en su opinión, que el término «seguridad social» evocara el ahorro obligatorio impuesto por Bismarck y que, al hablar de «seguridad económica», no se tuviera en cuenta el bienestar de la nación en su conjunto (Haber y Cohen, 1948, pp. 39-40).

En la cultura norteamericana estos puntos de vista tuvieron mucho eco. Hay que destacar, concretamente, al filósofo socialista y progresista John Dewey, que resucitó la idea de que el bien común exigía una reestructuración económica que diera a todos la oportunidad de realizar plenamente su potencial (Dewey, 1935, pp. 25-26, 51, 88). Los reformistas e intelectuales también cerraron filas en torno a *The New Republic,* una publicación progresista que Herbert Croly, Walter Weyl y Walter Lippmann habían dirigido durante la Primera Guerra Mundial. Desde ella pidieron la creación de un Fondo que permitiera pagar a los trabajadores incapacitados por accidentes de trabajo y dotar pensiones de ancianidad (Seideman, 1986, p. 35). Croly consideraba que «el bienestar social… es un fin que la sociedad debe desear conscientemente y gestionar con eficacia», porque una sociedad era «un todo con ciertas necesidades e intereses

permanentes». La campaña electoral de Theodor Roosevelt de 1912 se asentó en una visión de la vida norteamericana basada en un nuevo nacionalismo en el que los intereses públicos y fraternos fueran defendidos por un Estado activo que promoviera la libertad individual (Croly, 1909, pp. 186-190, 207-208; Croly, 1915, pp. 148-149, 188-197; Rimlinger, 1971, p. 64). Lippmann iba reflejando progresivamente esa mezcla, tan propia del siglo XX, de eficacia social (en Gran Bretaña nacional) centrada en una preocupación eugenésica por la calidad de la especie humana y la mejora de las relaciones de interdependencia. El suyo era un liberalismo que pretendía «asegurar e indemnizar por el desarrollo progresivo». Lippmann, haciendo gala de una clarividencia poco usual respecto de la naturaleza del liberalismo del bienestar y no viéndose constreñido por las limitaciones ideológicas de los liberales británicos y su desconfianza hacia el mercado, proclamó: «El liberalismo es radical en lo que se refiere al orden social, pero conservador en lo relativo a la división del trabajo en una economía de libre mercado» (Lippmann, 1956, pp. 213, 224, 236).

Sin embargo, esta forma de entender el bienestar, inspirada en unas ideas británicas a las que se había dado un giro capitalista para que tuvieran cabida en ellas tanto el holismo socialista como el esfuerzo individual, no cuajó en el seno del debate ideológico estadounidense, en el que se llegó a considerar excesivo hasta ese precario equilibrio entre el individuo y lo social. En los Estados Unidos, al contrario que en Gran Bretaña, no hubo una masa crítica de teóricos del bienestar capaz de atraer la imaginación pública y de moldear el pensamiento social dominante. Las soluciones institucionales adoptadas por el gobierno no siempre partían

de teorías del bienestar progresistas (algo que ya señalara Dewey) y muchas de las políticas sociales carecían del trasfondo ideológico coherente y arraigado que tenían en Europa (Young, 1996, pp. 169-170). En cambio, Herbert Spencer, que consideraba que las políticas de bienestar minaban las condiciones necesarias para garantizar la supervivencia de una sociedad sana, seguía teniendo un profundo impacto en los Estados Unidos. Su discípulo estadounidense, W. G. Sumner, había afirmado que el orden social «venía dado por las leyes de la naturaleza, exactamente igual que el orden de lo físico. Lo mejor que pueden hacer los hombres es dejar de ser ignorantes y de engañarse a sí mismos intentando sabotear las leyes sociales» (Spencer, 1969; Sumner, 1914, p. 37; Taylor, 1992; Hofstadter, 1955b; Rimlinger, 1971, pp. 48-49). Los recortes en las políticas de bienestar no eran sólo cuestión de palabras, sino que se aplicaban en la práctica. El término «seguridad social» se reservaba para hablar de unos subsidios otorgados a las personas pobres que se consideraban «propinas condicionadas» (una frase ideológicamente *non grata*) procedentes de las rentas públicas. Era una definición que restringía enormemente la noción de seguridad social y condicionaba a la aprobación social lo que debía ser una ayuda material incondicional (King, 1999, pp. 150, 270; Patterson, 1994, p. 76). Esta disparidad también había sido determinante para Beatrice Webb, que se mostraba renuente a adoptar un sistema de seguridad social precisamente porque entendía que perpetuaría la diferencia entre seguro y asistencia (McBriar, 1962, p. 276).

A menudo, la ideología que latía tras las políticas sociales sustituía a la contractualista según la cual los ciudadanos, en

uso de su igualdad, habrían establecido un contrato social que tenía su parte socioeconómica y en el que el apoyo social dependía de una conducta adecuada. En un informe oficial de 1936 se afirmaba que el sistema estadounidense de bienestar «no ofrece al ciudadano una vida de seguridad. Le concede una oportunidad y le impone la obligación de buscarse la seguridad por sí mismo… en la empresa privada, donde el individuo debe buscar sus oportunidades[22]». Las teorías estadounidenses del bienestar se basaban en un individualismo que hacía hincapié en la responsabilidad personal. Franklin D. Roosevelt consideraba que las pensiones eran «beneficios a los que se tenía derecho por años de trabajo y cotización» (Rimlinger, 1971, p. 214) y aquellos individuos que no cubrían las expectativas depositadas en ellos incurrían en la censura comunitaria. El Estado central se limitaba a hacer las gestiones en un sistema basado en las transacciones privadas, que no pretendía ser una manifestación de organicismo o de una solidaridad social integral. Se suponía que la «seguridad social» protegía ese «espíritu de independencia» que se consideraba «la esencia del americanismo»[23], pero lo cierto es que estaba a años luz de la normalización del riesgo francesa.

En el discurso político norteamericano siempre había desempeñado un papel crucial un derecho natural en el que difícilmente se podían integrar las obligaciones sociales. El pensamiento político estadounidense estaba escindido en una ideología constitucional que propugnaba la igualdad procedimental y exigía protección individual, y una ideología social conservadora en la que el comunitarismo se expresaba en un discurso y unos símbolos de corte republicano que

limitaban severamente ese individualismo. Fue esta última, la ideología comunitarista, la que prevaleció en la esfera de las políticas sociales, mientras que, en otras sociedades occidentales, se había emprendido una importante transformación del Estado desde el punto de vista de las relaciones entre individuos iguales. En los Estados Unidos, un sistema de seguridad social sólo podía conservar su dignidad y legitimidad recurriendo a argumentos éticos sobre el trabajo, la previsión y la seguridad. El problema era que, por mucho que se adelgazaran las políticas de bienestar, la redistribución realizada desde el Estado respondía a necesidades y no a recompensas que se hubieran ganado con esfuerzo. «El nuevo concepto de Estado como instrumento de la acción ecléctica organizada» (Rubinow, 1916, p. 500) no gustaba ni a los defensores del *New Deal.* Si bien las prestaciones que ofrecían en Europa los Estados del bienestar también se quedaban cortas teniendo en cuenta los objetivos que habían marcado sus teóricos, las prácticas estadounidenses reflejan una ideología de reforma social mucho menos radical.

La importancia del mercado, omnipresente en el bienestarismo estadounidense, definido como el mundo de los negocios, como la base económica del bienestar o el mundo de los intereses privados, también se apreciaba en Europa. En la República Federal de Alemania, fundada tras 1949, el término «economía social de mercado» se convirtió en el símbolo del bienestar de los sistemas de base capitalista y, en Francia, no se concebía el bienestar más que a través de una adecuada mezcla de gestión pública y privada. Incluso Beveridge reconocía en su famoso *Informe* la importancia del mercado y, al hacerlo, demostraba ser parte integrante de la

compleja red británica de teóricos del bienestar. Como muy bien señalara Marshall, era una red de influencias que interfería con *y* sustituía al libre juego de las fuerzas de mercado (Marshall, 1965, p. 308).

Seguridad social y democracia socioliberal

El *Informe Beveridge* de 1942 nos permite hacernos una idea de la complejidad y diversidad del bienestarismo progresista de mediados de siglo. Parecía liberal cuando reconocía la interrelación existente entre las unidades sociales, un reflejo de esa cooperación entre Estado, individuos y empresarios que preconizaba el seguro implementado en 1911 (Beveridge, 1941, pp. 109-110). Además, resultaba dudoso que pudiera recibir asistencia quien estuviera excluido del mundo de los seguros sociales. La asistencia no era algo agradable desde el punto de vista social y económico porque, en Gran Bretaña, se defendía la idea de una vida social organicista y se hacía hincapié en el comunitarismo y la naturaleza holística de la sociedad (Beveridge, 1942, pp. 6, 155). Se tenía un concepto centralizador y rector del Estado que admitía debates públicos en torno a la economía keynesiana. Se adoptaron medidas obligatorias de bienestar y nunca dejó de señalarse que los ciudadanos tenían la obligación de buscar trabajo (Beveridge, 1942, pp. 57-58), de modo que, si bien el Estado adquiría mayor influencia, nunca se dejó de insistir sobre el hecho de que la libertad era el principal indicador de bienestar. Como la libertad pertenecía al campo de la iniciativa individual, cada cual debía intentar adquirir bienes sin responsabilizar al Estado de su provisión, lo que evitaba que hubiera que adoptar medidas que atentaran contra la libertad (Beveridge, 1942, p. 170). En contrapartida,

Beveridge creía que era un principio esencial de la seguridad social que cada cual tuviera la libertad de gastarse las prestaciones recibidas en lo que estimara oportuno (Harris, 1977, p. 399). Se rechazaron con firmeza los modelos totalitarios que tanto auge iban adquiriendo en esos años.

El *Informe* daba una visión empresarial de la naturaleza humana y ensalzaba la capacidad individual de «buscar incentivos y oportunidades y cargar con las propias responsabilidades». Las medidas adoptadas para garantizar la asistencia sanitaria, regidas por el principio de eficacia social, pretendían ser universales y no discriminatorias desde un punto de vista ético. La idea de lo que era un ciudadano con derecho a prestaciones consistía en una mezcla de universalidad (un sistema de seguridad social que garantizara la supervivencia de todos los «individuos en edad de trabajar»), condicionalidad («lo que los británicos desean son prestaciones a cambio de contribuciones y no concesiones del Estado a fondo perdido»), contractualismo (tasas fijas de igualdad u obtención de prestaciones a cambio de tasas fijas de contribución) y particularismo nacional para la supervivencia de la «raza británica» y su «unidad nacional» (Beveridge, 1942, pp. 7, 170, 11, 9, 154, 172). Las prestaciones se concedían a los varones, que supuestamente eran los que ganaban el pan, y a las mujeres en tanto que esposas o madres (Lewis, 1992, p. 163). Se manejaba una idea de bienestar generosa y modesta a la vez. En otros aspectos, el sistema parecía inclinarse por subsanar la vulnerabilidad humana y la necesidad de cuidados, al menos en lo referente a los niños, mediante la concesión de unas ayudas redistributivas familiares largo tiempo esperadas y muy innovadoras. Eleanor Rathbone fue una de las

personalidades que no dejó de recalcar lo necesarias que eran durante todo el periodo de entreguerras, reiterando la necesidad de que las políticas de bienestar occidentales atendieran a las familias fuera cual fuese su cultura. Se entendía que las políticas de bienestar debían allanar el camino hacia un trabajo digno (Parker, 1998, p. 146), algo que Beveridge consideraba un elemento esencial de la autoestima (Deacon, 1996, p. 196). En el *Informe* se hacía hincapié en la necesidad y se convertía la seguridad social y los seguros sociales en los ejes de las modernas políticas de bienestar. Ideológicamente era cauto y no hacía gala de bienestarismo. La misma cautela que mostrarían los círculos laboristas británicos que hicieron suyo el *Informe* a pesar de las tendencias centralizadoras que consagraba, a las que, al revés que muchos de sus homólogos continentales, se oponían (Freeden, 1986; Harris, 1981, pp. 254-255). Los progresistas británicos seguían divididos entre las teorías de bienestar basadas en la condición de reciprocidad y las que no querían exigir condición alguna y sólo pedían eficacia y humanitarismo, responsabilidad civil y altruismo.

Marshall fue uno de los teóricos británicos del bienestar que se dio cuenta de las implicaciones desigualitarias del bienestarismo moderno. El derecho a exigir y recibir prestaciones en condiciones de igualdad suponía que se manifestarían diferencias, incluso superioridades, aunque siempre dentro de las limitaciones orgánicas impuestas por las necesidades sociales (Marshall, 1965, pp. 259-260, 266). Titmuss había heredado del neoliberalismo un sentido de la libertad mayor que Beveridge, aunque luego lo modificara con ayuda de las tendencias sociales del modelo francés. Se desgañitaba alertando contra el nuevo

autoritarismo al que podían dar lugar las tecnologías médicas y del bienestar. Afirmaba, más concretamente, que había que adoptar medidas contra el tipo de solidaridad profesional que conformaba el núcleo de los análisis sociológicos de Durkheim. Había que incentivar a los médicos a que interactuaran con los pacientes como agentes libres, considerándolos consumidores de cuidados dotados de derechos y con capacidad de elección. Una libertad esencial que, en contra de lo que opinaban Durkheim y los solidaristas, sólo se podía asegurar desvinculando a los individuos de una dependencia inalterable de cualquier grupo social concreto (Titmuss, 1958, pp. 141, 183, 187-188, 195, 201-202; Titmuss, 1976, p. 242). Nunca antes se había asociado de esta forma la libre elección al bienestar físico y, desde los tiempos de los neoliberales, no se había vinculado tan insistentemente la salud con una visión organicista de la sociedad que promoviera una integración democrática y social.

Lo único más o menos similar era el bienestarismo sueco que, al contrario de lo que ocurriera en otros países de su entorno europeo, había surgido de una tradición política socialdemócrata. En Alemania, Eduard Bernstein había empezado a argumentar en una dirección parecida, pero en Suecia se era mucho más consciente de la importancia de la libertad, la libre elección y la participación para el pleno desarrollo de los ciudadanos (Heclo, 1974, pp. 179-181). Uno de sus mayores teóricos, Ernst Wigforss, elaboró toda una constelación de conceptos que revolucionaron la socialdemocracia. Definía conceptos como igualdad, libertad, democracia, seguridad, eficacia y comunidad de forma interdependiente. El *Informe Beveridge* tuvo un gran

impacto en una Suecia que se fijaba con interés en las políticas de bienestar implementadas en otros países de Occidente (Tilton, 1990, pp. 116-118), pero Wigforss no se contentaba con un mínimo garantizado por el Estado que luego había que complementar merced al esfuerzo individual. Como muchos suecos de izquierdas, consideraba que los seguros sólo eran elementos que debían conducir a sistemas de bienestar de más amplias miras, basados en la cooperación y la solidaridad.

Constelaciones solapadas y límites precarios

Marshall afirmó que la función del Estado del bienestar era extender los derechos civiles y la participación política a la esfera de lo social. Lo que implica la existencia de dos dimensiones diferentes. En primer lugar, se constata la importancia adquirida por las modernas políticas sociales, lo que refleja, a su vez, un cambio de paradigma a la hora de interpretar el concepto de naturaleza humana y sacar las consecuencias de ese cambio en relación a instituciones, prácticas y bienes. Nos encontramos ante dos concepciones distintas de lo que debe ser la acción estatal. Por un lado se defendía una concepción universalista, formal y jurídica, según la cual el Estado sería una especie de proveedor imparcial de justicia (definida como el acceso de agentes racionales y planificadores al ámbito de la toma de decisiones), que se contraponía a una idea alternativa de lo político basada en las necesidades humanas, la vulnerabilidad y el riesgo en el seno de una estructura social orgánica. Ambas formas de ver el mundo se mezclaron con mayor o menor éxito, intensidad y grado de compatibilidad, según nos cuenta la historia de la evolución de las diversas ideologías del bienestar en Occidente. Hay que tener en

cuenta otros dos aspectos importantes. Uno es la continua tensión existente entre las interpretaciones parciales y holísticas de lo que debían ser las políticas de bienestar; algo mucho más patente en Europa que en los Estados Unidos. Por otro lado, nunca se cerró el debate entre los contractualistas y quienes opinaban que todos tenían derecho a las prestaciones por la mera existencia de un contrato social, pero, al final, las exigencias de los contractualistas se tuvieron en cuenta en la concesión de prestaciones incondicionales (White, 2000, pp. 507-532). La reciprocidad entre los individuos y los agentes sociales fue un tema muy importante, tanto en la teoría socialista como en la liberal. Beveridge no era tan raro cuando decía preferir un «Estado que prestara servicios sociales» a un «Estado del bienestar», en el sentido de que las ayudas concedidas por el primero implicaban tanto derechos como deberes (Harris, 1977, p. 459). Los aspectos más innovadores de las teorías del bienestar progresistas no residen en la erradicación de la noción de contrato, o en la negación de la existencia de obligaciones contractuales o *quasi*-contractuales, sino en una nueva forma de entender las capacidades humanas, la precariedad y la dependencia social.

Esta nueva forma de ver las cosas dio lugar a inclusiones y exclusiones. El concepto de ciudadanía influía sobre el de nación, entendida como el lugar en el que se ubicaban los derechos sociales debido, entre otras cosas, a la disminución del papel que hasta entonces habían desempeñado las instancias locales y asociaciones a la hora de definir la identidad humana y aportar los medios necesarios para mantenerla. El Estado había de supervisar la evolución de la sociedad civil para lograr una mayor igualdad, seguridad y

libertad; además, se elaboraron proyectos integradores a nivel nacional que había que implementar. Este nacionalismo moderadamente benigno tendía a enmascarar que el universalismo no lograba traspasar las fronteras del Estado. Además, había puntos oscuros en el pensamiento sociopolítico de la época. Las mujeres que no eran madres rara vez recibían prestaciones del Estado del bienestar, a pesar de ser insustituibles para el logro de los medios y fines preestablecidos. Se reclasificó a trabajadores y no trabajadores atendiendo a sus niveles de necesidad y vulnerabilidad y, en todos los países de los que hemos hablado, surgió la cuestión de la eugenesia, que preocupaba a todo el espectro ideológico. Por un lado, la eugenesia introducía cierto determinismo en las relaciones entre grupos sociales que marginaba a algunos de los beneficiarios de las prestaciones. A otro nivel, los progresistas afirmaban que las reformas sociales siempre debían perseguir una mejora física además de económica, ética y cultural, un tema muy presente en el pensamiento social radical de los Myrdal en la Suecia de entreguerras (Myrdal y Myrdal, 1941, pp. 115-116, 213-216) y entre los liberales y socialistas británicos (Freeden, 1979, pp. 645-671). A un tercer nivel, incluso los reformadores progresistas y liberales pusieron en marcha políticas de exclusión para eliminar a ciertas categorías del círculo de ciudadanos con plenos derechos (King, 1999, pp. 51-134). Se deshumanizó a quienes padecían defectos físicos y psicológicos, afirmando que no eran culpables de su condición, pero negándoles la posibilidad de mejorar voluntariamente y por sus propios medios o de beneficiarse de la asistencia social. El resultado fue que estaban socialmente más excluidos que los indigentes. El lenguaje

político utilizado, tanto por los conservadores como por liberales y socialistas, resultaba atípico en este caso.

Si hay algo que podamos aprender de las teorías sobre el bienestar formuladas en la primera mitad del siglo XX es que no existen categorías, dicotomías o encasillamientos lo suficientemente nítidos para expresar la complejidad, los solapamientos y la diversidad de estratos de las constelaciones de conceptos que en ellas se manejan. Hubo tendencias regionales y una evolución común en ciertos temas, pero también muchas diferencias. Las prioridades cambiaban continuamente y no sólo en el ámbito teórico y entre ideologías diversas: cada grupo y cada individuo defendía simultáneamente prioridades distintas. El resultado fue que el bienestarismo que quisiera ser omnicomprensivo se veía ante la necesidad de buscar soluciones a problemas contradictorios que le empujaban en direcciones diferentes. Lo que generó una indeterminación ideológica a juego con las nuevas incertidumbres que habían conducido al planteamiento de las teorías del Estado del bienestar en primer lugar. Pero, a pesar de (o puede que incluso debido a) esa indeterminación, las teorías sobre el Estado del bienestar son uno de los logros intelectuales y políticos más notables del siglo XX.

1 Sobre la sustitución del mínimo por lo óptimo, cfr. Briggs (1961).

2 Véase Ashford (1986, p.13): «Cuando no se adquiere la suficiente distancia histórica, uno de los mayores errores de percepción en el caso de la evolución política de los estados del bienestar es considerar que el auge de las políticas sociales fue un logro socialista».

3 Estoy haciendo referencia al término *Sattelzeit*, acuñado por Reinhart Koselleck: una época de cambio que une y separa dos periodos a la vez (Koselleck, 1972, p. xv).

4 Un repaso crítico a estas teorías del progreso puede verse en O'Brien y Penna (1998, pp. 210-212).

5 Citado en Rimlinger (1971, p. 77).

6 Véase Hennock (1986, pp. 63-94) sobre la renuencia a hacer obligatorio el seguro de accidentes.

7 Puede verse un argumento en esta línea aplicado al caso estadounidense en Hook (1967, p. 168).

8 «*Ninepence for fourpence*» en el original *[N. de la T.]*.

9 En los términos de un artículo del periódico liberal *Nation,* 28 de septiembre de 1912.

10 Dawson (1912, pp. 14, 17, 234). Dawson comentaba una conversación sostenida con Bismarck en la que este hablaba de «sobornar a las clases trabajadoras o, si se prefiere, de la necesidad de ganarlas para el Estado entendido como una institución social creada para ellas y que sólo procura su bienestar» (p. 11). Cfr. asimismo Rimlinger (1971, pp. 100-102, 107, 116).

11 De hecho, el Estado ya intervenía, si bien con poca asiduidad, para mejorar los niveles de vida de los más pobres, denominados «indigentes».

12 Citado en Scott (1951, p. 180).

13 Véase L. T. Hobhouse, *Manchester Guardian,* 10 de abril de 1908; S. y B. Webb (1909b, pp. 333-334).

14 Ejemplos de este tipo de contractualismo pueden verse en Sumner (1883, p. 74).

15 Véase Irving Fisher, citado en Rimlinger (1971, p. 69).

16 Algunos de estos problemas y su interrelación se tratan en Esping-Andersen (1990, pp. 11-34).

17 Citado en Weiss (1983, p. 49).

18 Citado en Stone (1985, p. 163).

19 Sobre el papel desempeñado por el patriotismo, véase Stone (1985, p. 46); sobre el organicismo y la evolución, véase Freeden (1996, pp. 218-222).

20 Sobre la relación entre el capitalismo del bienestar y el Estado del bienestar en los Estados Unidos, véanse Berkowitz y McQuaid (1992).

21 Skocpol (1995, p. 72) se refiere a los experimentos tendentes a la creación de un «Estado del bienestar maternal».

22 «Seguridad para el Pueblo», Primer Informe anual de la Comisión de Seguridad Social, 1936 [1937]. En Haber y Cohen (1948, p. 75).

23 Comisión gestora del seguro de desempleo de Ohio, citado en Rimlinger (1971, p. 216).

II. Política y mercados: Keynes y sus críticos

Wayne Parsons

Introducción

Bien se puede decir que John Maynard Keynes (1883-1946) pertenece a ese reducido grupo de científicos sociales que han ejercido una profunda influencia en la evolución de su campo de estudio, así como en la redefinición de los argumentos políticos y las políticas públicas. Su trabajo le ha deparado el singular honor de que hoy toda una rama de la economía lleve su nombre, y ha tenido tanto impacto en el ámbito de la teoría y práctica de la política y el diseño de políticas públicas que hablamos de la «Revolución keynesiana» y de la «Era de Keynes». El «keynesianismo» era una política económica volcada en fomentar la demanda para lograr el pleno empleo, cuya difusión alcanzó su punto álgido en las décadas de 1940, 1950 y 1960. Sin embargo, en los años setenta, la economía keynesiana fue perdiendo atractivo entre los políticos y académicos debido a la elevada inflación y las crecientes cifras de paro (una situación a la que se denominó «estanflación» *[stagflation]:* estancamiento + inflación). Sabido es que James Callaghan confesó en la conferencia anual del Partido Laborista de septiembre de 1976 que ya no existía la opción de «gastar para salir de la recesión». En la década de 1980, Robert Skidelsky señaló que «Keynes, famoso por haber salvado al mundo del marxismo, era, como Marx, un dios que había fracasado» (Skidelsky, 1996, p. 107). En este capítulo veremos cómo Keynes, a pesar de haberse convertido en un «ismo», no era un pensador tan dogmático como les gusta afirmar a los que conformaron la vanguardia de la contrarrevolución contra la

economía «keynesiana». En realidad sus teorías proceden de un tipo de filosofía y creencias que intentan resolver los problemas y sucesos del día a día. Se ha asociado su nombre estrechamente a un libro: *Teoría general del empleo, el interés y el dinero* (1936), que revolucionó tanto el análisis económico como las políticas económicas en Gran Bretaña, los Estados Unidos y muchos otros países. Los analistas y académicos han centrado gran parte de sus estudios en este libro seminal (Blaug, 1991, p. xv). Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XX se han reconsiderado las contribuciones de Keynes a la teoría y la práctica de la economía política para intentar entender la evolución de sus ideas, su vida y su «visión del mundo» (Fitzgibbons, 1988).

Los orígenes de un economista político

Sin duda, quien más impresionara al joven Keynes fue el filósofo G. E. Moore. Años después reflexionaría sobre el impacto que ejerció sobre él Moore en un ensayo titulado «Mis primeras creencias». Afirmaba que se había visto atrapado por una «religión» en la que «lo único que importaba eran los estados de ánimo, los nuestros y los de los demás, por supuesto, pero sobre todo los nuestros» (Keynes, 1971-1989, vol. X, p. 436). Era una religión que se interesaba por las relaciones humanas, las amistades personales, el amor y la contemplación de la belleza y la verdad; una fe intuitiva en lo que estaba bien, que dio a Keynes y a sus «apóstoles» licencia para ignorar las convenciones y reglas morales victorianas y perseguir el «bien» como un estado de ánimo. Keynes reconocía los vacíos en la filosofía de Moore, pero estaba convencido de que «se acercaba más a la verdad que ninguna otra» (Keynes, 1971-1989, vol. X, p. 442). Después de la Primera Guerra

Mundial fue consciente de que la civilización en su conjunto era una corteza bastante más frágil de lo que los jóvenes discípulos de Moore habían dado por supuesto. La guerra de 1914-1918 y la paz subsiguiente desveló las carencias de la religión de Moore sin que Keynes perdiera nunca por ello su fe y, más concretamente, su fe en el poder de las ideas. Políticamente se inclinaba hacia la filosofía pragmática y escasamente ideologizada del filósofo Edmund Burke. En su tesina sobre Burke se refleja mucho de la actitud de Keynes hacia la incertidumbre, el riesgo moral y el «largo plazo», así como de su fe en la virtud de la diligencia y su desagrado ante las teorías abstractas (Helburn, 1991; Skidelsky, 1992, pp. 61-64). En términos estrictamente económicos, Keynes fue el primero en sacar a relucir los *Principios de economía* de Marshall y en recuperar la idea de que la economía debía ser una empresa *moral.* Sin embargo, sin negar la importancia de la influencia ejercida por Marshall sobre sus teorías, sus conocimientos de teoría económica, como muy bien señala Skidelsky, «no los adquirió leyendo, sino solucionando problemas por sí mismo y discutiendo sus soluciones con los demás».

Tras licenciarse, Keynes optó por el funcionariado y estuvo algunos años asignado a la India Office (1906-1909). Pero era un funcionario renuente, mucho más dedicado a la elaboración de su tesis doctoral que a la tediosa rutina burocrática. Tras un primer intento fallido, la lectura de su tesis *(Tratado sobre la probabilidad)* permitió a Keynes dejar su puesto de funcionario y volver a la vida académica. Los académicos ignoraron su tesis doctoral durante muchos años, pero hoy se la considera indispensable para entender la filosofía de Keynes en *conjunto* (Carabelli, 1988;

Fitzgibbons, 1988; O'Donnell, 1989). Fitzgibbons resumía la conclusión principal afirmando que, según Keynes, «tenemos un conocimiento insuficiente de los asuntos prácticos. No somos capaces, salvo en ocasiones triviales, como cuando aplicamos reglas a los juegos que jugamos, de determinar con precisión cuantitativa sucesos futuros. Sin embargo, podemos anticipar el futuro considerándolo de forma artística a la par que racional, asumiendo que los hechos siguen un patrón» (Fitzgibbons, 1988, p. 130). La toma de decisiones en condiciones de incertidumbre y los límites del cálculo racional serían aspectos esenciales de su economía política posterior y es el tema de su *Teoría general.*

Sin embargo, volvió a Cambridge no en tanto que filósofo o matemático, sino como protegido de Alfred Marshall. Si bien sus clases de economía eran absolutamente convencionales, Keynes llevaba una vida bastante poco convencional como miembro del Grupo de Bloomsbury; un aspecto radical y vanguardista de su vida que también hay que tener en cuenta a la hora de interpretar su economía política (Crabtree y Thirlwall, 1980; Skidelsky, 1983; Hession, 1984; Parsons, 1997). Su filosofía de vida y su forma de entender la teoría económica y el diseño de las políticas públicas están estrechamente interrelacionadas (Mini, 1991, 1994). Tras 1919, Keynes empezó a criticar públicamente la economía tradicional decimonónica, igual que hiciera antes en el caso de una moralidad victoriana que nunca quiso para sí.

Mientras preparaba la publicación de su *Tratado sobre la probabilidad,* Keynes empezó a trabajar en el tema de la moneda india y la banca, lo que llevó a la publicación de su primer libro: *Indian Currency and Finance (La moneda y*

finanzas indias) (1913), sobre la divisa india y su inserción en el mundo de las finanzas. Ya nunca dejarían de interesarle las divisas y las instituciones económicas. Fueron sus conocimientos sobre la divisa india los que hicieron que la Royal Commission on Indian Currency and Finance contratara al joven Keynes, de veintinueve años, para analizar las finanzas y la moneda indias. Fue una experiencia temprana que influiría sobre el resto de su vida: desde entonces, más que un teórico se consideró un economista centrado en las *políticas públicas* y las *instituciones.* Buscaba soluciones para los problemas y los grandes temas de debate del momento, no era un teórico. Teniendo en cuenta este tipo de inquietudes y su tendencia a recomendar la aplicación de ciertas políticas públicas no puede extrañar que, al estallar la guerra de 1914, empezara a analizar la economía de guerra. Dejó de revisar el *Tratado sobre la probabilidad* para su publicación y se puso a trabajar en el Tesoro Público en 1915. Al principio se ocupaba de los precios de los alimentos, pero pronto se vio involucrado en otros campos del mundo financiero nacional y exterior. En 1916 ya era una persona conocida en el ámbito de las negociaciones financieras entre los Aliados y los países neutrales. Keynes representó al Tesoro Público Británico en las negociaciones de paz de Versalles: un punto de inflexión en su carrera. No podía creer que los Aliados quisieran imponer a Alemania el volumen ingente de reparaciones de guerra que exigían. Hasta tal punto que manifestó su desacuerdo dimitiendo y publicó una crítica que le daría fama mundial: *Las consecuencias económicas de la paz* (1919).

La Primera Guerra Mundial y el mundo resultante

En *Las consecuencias económicas de la paz,* Keynes seguía

muy en la estela del entramado económico convencional, pero su apuesta por la ortodoxia económica de su tiempo casaba mal con sus análisis de un orden social, político y económico que se había visto muy trastocado por la guerra. En él ya no prevalecían las ideas morales y económicas de la Era Victoriana porque no servían para explicar un nuevo mundo incierto y variable, acosado por la inestabilidad monetaria y la sobrepoblación malthusiana. En el libro, Keynes exponía la fragilidad e inestabilidad del orden antiguo y abogaba enérgicamente a favor de acabar con la idea de que los mecanismos que mantenían «un sistema complejo y artificial» seguirían funcionando y generando esa prosperidad económica que resultaba vital para la democracia liberal. Se convirtió en un periodista prolífico que hacía campaña a favor de una política monetaria que no dependiera del patrón oro, ideas que consagrara, en 1923, en su *Breve tratado sobre la reforma monetaria*. Al igual que en *Las consecuencias económicas de la paz*, en el *Tratado* señalaba los peligros de la inflación, tanto para el capitalismo como para la democracia, y analizaba las consecuencias de las fluctuaciones del valor del dinero. Es en esta obra donde leemos una de sus frases más famosas: «Pero *el largo plazo* no es buena guía para solucionar los problemas actuales. A largo plazo todos estaremos muertos» (Keynes, 1971-1989, vol. IV, p. 65). El tema central del *Tratado* era que el gobierno, en vez de buscar la dudosa certeza que pudiera deparar un patrón oro fijo, debería reconocer que la estabilidad de los precios requiere de la aceptación de una dirección responsable. Sin embargo, en 1925, Churchill rechazó las sugerencias de Keynes, entre otros, y volvió a implantar el patrón oro en Gran Bretaña, estableciendo una

paridad de 4,86 con el dólar. A Keynes le pareció una tontería monumental y así se lo dijo a Churchill en un panfleto que llevaba un título muy parecido al de su libro sobre la paz que tanto éxito había tenido: *Las consecuencias económicas del Sr. Churchill.* Predijo que la «fe en los "ajustes automáticos"» (como el que se espera cuando se usa la deflación para forzar la bajada de los salarios) y la «suerte pura» nunca podrían triunfar y costarían, además, mucha miseria humana. Afirmaba que el gobierno tenía que cambiar radicalmente su manera de entender los procesos aparentemente automáticos de la economía del *laissez-faire,* porque la realidad no tenía nada que ver con la teoría. En los años subsiguientes desarrolló su crítica al capitalismo del *laissez-faire* en varias obras como «El fin del *laissez-faire*» (1926), «¿Soy un liberal?» (1925) y «Liberalismo y trabajo» (1926). En el primero de estos ensayos intenta demostrar cómo va adquiriendo auge el *laissez-faire* y critica los presupuestos que apuntalaban una forma de pensar que consideraba cada vez más anacrónica. No era cierto, decía, que fueran los individuos los que crearan las mayores acumulaciones de riqueza persiguiendo sus propios intereses. Keynes creía que la teoría del *laissez-faire* ni explicaba el funcionamiento del mundo real ni era capaz de dilucidar cómo *debería* funcionar.

> *No* es verdad que los individuos disfruten de una «libertad natural» preceptiva al llevar a cabo sus actividades económicas. *Ningún* pacto otorga derechos perpetuos a los que Tienen y los que Adquieren. *No* se gobierna el mundo desde arriba para que siempre coincidan los intereses privados y los sociales. Tampoco es cierto que el interés general *sea* un interés ilustrado: la mayoría de los individuos que tienden a actuar por su cuenta para promover sus propios fines son demasiado ignorantes o débiles como para lograrlos. La experiencia *no* demuestra que los individuos que actúan desde la unidad social tengan las ideas menos claras que cuando actúan por separado

(Keynes, 1971-1989, vol. IX, pp. 287-288).

Como muy bien había señalado Burke, la decisión sobre lo que debía estar o no en la agenda del gobierno no se podía tomar de forma «teórica» o «abstracta» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 288). Definir la relación existente entre el Estado y la economía era más una cuestión de *conveniencia*, de *experimentación* y cambio orgánico que de doctrina. Tanto el socialismo como la economía del *laissez-faire* no eran más que planes «polvorientos» pasados de moda hacía ya cincuenta años: el capitalismo había evolucionado y Keynes quería mostrar cuáles eran, en su opinión, las formas más correctas de reflexionar sobre los problemas económicos en el contexto de la evolución institucional del sistema capitalista. En la práctica, lo que eso significaba era que el gobierno debía esforzarse por ofrecer un entorno institucional capaz de *facilitar* el crecimiento del individualismo y el libre mercado.

> Muchos de los grandes males económicos de nuestro tiempo son fruto del riesgo, la incertidumbre y la ignorancia… La cura ha de ser externa a las operaciones realizadas por los individuos; puede que agravar la enfermedad llegara incluso a favorecer el interés individual. Creo que la cura está, en parte, en el control consciente de la moneda y el crédito por medio de la creación de una institución central y, en parte, en la recolección y difusión a gran escala de la información relativa a la situación de los negocios hasta alcanzar la plena transparencia, exigida por ley de ser necesario, de todos los hechos relacionados con el mundo del comercio que sea de utilidad conocer. Estas medidas obligarían a la sociedad a ejercer su inteligencia directiva, con la ayuda de algún órgano de acción adecuado, en los intrincados vericuetos de la empresa privada, dejando intocadas a las empresas y la iniciativa privada (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 292).

En su opinión, no había nada en sus propuestas que fuera «seriamente incompatible» con el principio básico del capitalismo de libre mercado: «Apelar de forma intensa al instinto que hace que los individuos adoren el dinero y hacer

dinero hasta convertirlo en la principal fuerza motora de la maquinaria económica» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 293). Keynes creía que el reto fundamental al que debían enfrentarse las sociedades liberal-democráticas era «diseñar una organización social lo más eficiente posible sin llegar a ofender nuestro sentido de lo que es una vida satisfactoria» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 294).

En sus ensayos «¿Soy un liberal?» (1925) y «Liberalismo y trabajo» (1926) es donde mejor expresa Keynes su postura en relación a la política de partidos de su tiempo. Revelan su escepticismo ante la democracia y definitivamente muestran su preferencia por un control elitista del diseño de las políticas públicas.

> Creo que en el futuro las cuestiones relacionadas con la estructura económica de la sociedad serán, con diferencia, las más importantes que se planteen en política. Y creo que la solución correcta requerirá de aportaciones intelectuales y científicas que no están al alcance del vasto número de votantes más o menos analfabetos (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 295).

Preguntado por los partidos reconoce haber sido conservador y haber apoyado las medidas más democráticas propugnadas por el Partido Laborista y los partidos liberales. Pero el Partido Conservador no le dio «ni comida ni bebida; ni consuelo espiritual ni intelectual» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, pp. 296-297). Keynes también criticaba a los conservadores por defender el principio hereditario: creía que este era, en gran medida, el responsable de la decadencia y declive de mucha de la energía emprendedora del capitalismo británico. Al igual que el Laborista, el Partido Conservador era un partido de clase que ni siquiera representaba a su propia clase. La revolución le encontraría del lado de la «burguesía con formación» (Keynes, 1971-

1989, vol. IX, pp. 296-297). Keynes decía que lo más importante que tenía por delante el liberalismo del siglo XX era facilitar la transición del individualismo del *laissez-faire* y la «anarquía económica» a un «régimen que intente deliberadamente controlar y dirigir las fuerzas económicas en interés de la justicia y la estabilidad social» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 305). Lo que requería una nueva forma de entender cómo había cambiado el capitalismo en el siglo XX: «Una nueva sabiduría para una nueva Era». Pero no se podían diseñar los detalles concretos de las políticas y las reformas necesarias de manera abstracta: había que diseñarlos en el contexto de los «hechos reales». Las políticas de los partidos (y podríamos añadir que incluso la misma política económica de Keynes) sólo podían definirse «de antemano en los términos más generales» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 306).

Keynes y el «nuevo liberalismo»

Keynes fue una figura importante del Partido Liberal en el periodo de entreguerras. Se había convertido en el editor de *The Nation* en 1923 y utilizaba esta revista semanal para dar su opinión sobre los temas más candentes del día. Entre 1924 y 1929 desempeñó un papel muy importante en la reformulación de las ideas y políticas del Partido Liberal. Es fundamental que situemos la evolución y difusión de su economía política en este contexto (Freeden, 1986; Clarke, 1983, 1978). Keynes formulaba sus ideas en medio del así llamado «neoliberalismo» que había surgido antes de la Primera Guerra Mundial asociado a los escritos de autores como T. H. Green y L. T. Hobhouse (Freeden, 1976; Bentley, 1977). Era un neoliberalismo que señalaba la importancia de las reformas sociales y del papel que el

Estado debía desempeñar promocionando una sociedad más justa y democrática. No está nada claro qué relación existe entre el liberalismo de Keynes y este «neoliberalismo». Por un lado se puede decir que las ideas de Keynes están en consonancia con él (Clarke, 1983, p. 175). Por otro, se sabe que Keynes simpatizaba poco con la consideración que los liberales sentían hacia la libertad positiva y la democracia (Skidelsky, 1992, pp. 134, 223). No cabe duda de que el concepto de libertad de Keynes era más negativo que positivo: desde este punto de vista tenía mucho más en común con los liberales «clásicos», como Hayek, que con los neoliberales. Sólo estaba dispuesto a convertir al Estado en un instrumento de la justicia social cuando fuera estrictamente necesario. Expresaba su interés por la justicia social de forma más bien negativa que positiva; es decir, ponía ejemplos de gente que había sido tratada injustamente, pero no solía dar su opinión sobre cómo *debería* tratárseles. Le preocupaba la desigualdad, pero no creía que se pudieran crear sociedades más igualitarias por medio de las políticas públicas. Por lo tanto, Keynes no pertenecía a la tendencia igualitarista y democrática del neoliberalismo: en el fondo, era un elitista de corazón que consideraba que los filósofos reyes podían ofrecer mejores soluciones a los problemas económicos que los políticos o los votantes. Y, lo que es fundamental, Keynes no sentía la necesidad de incrementar y extender la democracia, como proponían los neoliberales. Pretendía conservar el tipo de liberalismo descrito por Hayek en *Camino de servidumbre.* Un argumento central recorre todos sus escritos desde la publicación de la *Teoría general:* el miedo a que, si no se ajustaba el papel desempeñado por el Estado en el ámbito

de la economía, no pudieran sobrevivir ni el liberalismo ni la causa de la libertad individual (en palabras de Hayek). Desde este punto de vista, como muy bien señala Maurice Cranston, Keynes no pretendía transformar o modernizar el liberalismo, como Green o Hobhouse, sino «preservar el núcleo del liberalismo clásico vinculándolo al desarrollo de ciertas políticas prácticas a las que denominaba "socialistoides"» (Cranston, 1978, p. 111). En su opinión, Keynes quería «volver derechito al sencillo liberalismo de Locke, no hacerse eco de la filosofía idealista y metafísica del liberalismo radical que surgiera después de J. S. Mill» (Cranston, 1978, p. 111).

Por lo tanto, se puede decir que el liberalismo de Keynes, al proponer una visión sumamente tecnocrática y empresarial del papel que había de desempeñar el Estado en la vida social y económica y acogerse a la filosofía política de Burke y de Locke, puede tanto destruir como salvar a la democracia. En realidad todos los analistas señalan que Keynes era un *conservador radical* que quería defender la democracia parlamentaria, pero no extenderla. Era consciente de la injusticia social que inevitablemente generaba el capitalismo, pero no deseaba ir más allá del pleno empleo como forma de remediar la injusticia y la desigualdad. Apoyaba el orden existente y quería defenderlo (de la estupidez y la confusión) a corto plazo. Keynes quería convencer para generar un nuevo consenso de base amplia y no le preocupaban ni la precisión de las definiciones ni las posturas ideológicas o el lenguaje. Como afirma Skidelsky, tenía un don, «el don de hablar, a la vez, tanto el lenguaje de la izquierda como de la derecha» (Skidelsky, 1992, p. 493). En «Liberalismo y trabajo», Keynes aclara con bellas

palabras su postura en el espectro ideológico: «La república de mi imaginación está situada en el extremo izquierdo del espacio celeste. Pero, aun así, siento que mi hogar está con los liberales mientras puedan ofrecerme un suelo y un techo» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 309). En palabras de Victoria Chick: «Era profundamente revolucionario y profundamente conservador: ambas posturas están siempre presentes tanto en su vida privada como en sus escritos, en los que leemos tradición y desacuerdo, continuidad y revolución casi en todo momento» (Chick, 1992, p. 310). En su ensayo «Las posibilidades económicas de nuestros nietos» Keynes defendía la democracia liberal y el capitalismo por considerar que ambos encerraban muchas *posibilidades*. Puede que, a corto plazo, su visión general fuera conservadora (Whitehall), pero lo que proponía a largo plazo (Bloomsbury) era mucho más radical. Creía que los avances tecnológicos y la acumulación de capital ayudarían «a resolver a largo plazo los problemas económicos de la humanidad» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 325). Consideraba que, en un futuro, podría existir una civilización liberal y democrática que cubriera las necesidades humanas básicas («absolutas»). Sugería que nos conformáramos temporalmente, pretendiendo que «lo justo da asco y lo que da asco es justo». Los hacedores de dinero pueden conducirnos a un mundo en el que «por vez primera desde que el hombre fuera creado, este tal vez pueda solucionar su mayor problema real: cómo hacer uso de su libertad sin estar sometido a presiones económicas, cómo… vivir sabia y agradablemente» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 328).

En 1929 participó en los comicios electorales apoyando a

Lloyd George, que pretendía reducir el desempleo recurriendo a todo un programa de gasto público. El año anterior había contribuido al así llamado «libro amarillo», defendiendo las obras públicas (Keynes, 1971-1989, vol. XX, p. 731). Formuló sus argumentos en *¿Puede lograrlo Lloyd George?*, que escribiera con Hubert Henderson. En 1930, Henderson y Keynes defendían a dúo la relevancia de las obras públicas a largo plazo (Clarke, 1983, pp. 179-180). Se castigó a Baldwin por apelar a una teoría económica ininteligible y al «abracadabra» de la ortodoxia del Tesoro para justificar el mantenimiento de millones de hombres en el paro. Keynes afirmaba que la revolución socialista no sería necesaria para solucionar el problema del desempleo masivo, pero señalaba asimismo que si el capitalismo quería sobrevivir había que acometer cambios radicales en la lógica de las instituciones. La revolución estaba en nuevas formas de «sentir»: había que salvar al capitalismo de sí mismo derrotando a la timidez y acabando con el lastre que suponía una «vitalidad administrativa en decadencia» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 125). En cierto modo, los problemas del capitalismo estaban en la mente de la gente: las instituciones sólo reflejaban toda una serie de asunciones, sensaciones, expectativas, miedos, ideas y disposiciones psicológicas. Si se colapsaran las democracias liberales y dieran paso al comunismo o el fascismo sería culpa de la «estupidez» y la «confusión» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 126), más que del interés personal o la maldad. También en el plano internacional la situación era confusa. Para evitar la depresión había que reflexionar sobre los problemas económicos desde otras perspectivas y tener en cuenta los nuevos acuerdos institucionales *internacionales*. Este es un

tema central de su economía política al que daría resonancia en el libro que escribiera sobre los acuerdos de Bretton Woods poco antes de su muerte.

Hacia la *Teoría general*

Keynes intentó afrontar el reto que suponía hacer cambiar a la opinión pública y convencer a los intelectuales publicando un libro en 1930 que llevaba por título *Tratado sobre el dinero* y constaba de dos partes: *La teoría pura del dinero* y la *Teoría aplicada del dinero*. Leyéndolas se constata que, tras analizar los temas y problemas del momento, la postura de Keynes había cambiado (Keynes, 1971-1989, vol. XIII, p. 176). Es en estos libros donde desarrolla sus argumentos sobre la relación existente entre ahorro e inversión que ya había mencionado en su *Tratado sobre la reforma monetaria*. Lo que quería demostrar teóricamente en el *Tratado sobre el dinero* era que ya no se daba ese vínculo automático, que la teoría clásica daba por sentado, entre ahorro e inversión (A = I). Los diseñadores de políticas públicas hacían mal en asumirlo, porque los ahorros no siempre se acababan invirtiendo necesariamente para crear empresas (Keynes, 1971-1989, vol. VI, p. 132). Es cierto que Keynes pone en entredicho la relación entre ahorro, inversión, intereses, precios y empleo, pero no se puede decir que el modelo que propone su *Tratado sobre el dinero* fuera muy distinto al de la teoría clásica. La diferencia fundamental estriba en la negación de la idea de que la interrelación entre diversas variables generará (sin influencia externa) equilibrio. Sin duda se podría alcanzar la situación de equilibrio, pero a largo plazo. El *Tratado* dio lugar a un debate entre Keynes y Hayek que publicó la revista *Economica* en 1931 y en el que Hayek criticaba a Keynes

cuando rechazaba la teoría de que los mercados tendían a ajustarse automáticamente, manteniendo el equilibrio de la ecuación A = I. Keynes no entendía qué era lo que no comprendía Hayek y llegó a afirmar que era «un lógico sin conciencia» sumido en el «caos» (Skidelsky, 1992, pp. 456-457). En los años que median entre la publicación del *Tratado sobre el dinero* y la *Teoría general,* Keynes siguió desarrollando sus ideas públicamente. Como demuestra su participación en el Comité McMillan en 1930, de hecho, la publicidad era una parte esencial de su estrategia: quería formar opinión (al igual que el resto de sus colegas economistas) para que la mayor cantidad de gente posible pensara como él (Keynes, 1971-1989, vol. XX). Para Keynes, la teoría y la persuasión no eran sino dos caras de una misma moneda. La idea del multiplicador que introduce en «La vía hacia la prosperidad» (1933) demuestra que realmente creía que los problemas económicos se debían, fundamentalmente, a que las ideas y estados de ánimo se traban, produciéndose «un fallo en nuestras ideas, nuestras convicciones y nuestros prejuicios que nos impide estar a la altura del cambio material» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 316). Consideraba que la prosperidad dependía de que se desbloqueara la situación y los diseñadores de políticas públicas pensaran de otra manera. Los problemas a los que se enfrenta el capitalismo, decía, «se deben a un fallo en los mecanismos inmateriales de la mente y no servirá nada ni se logrará nada a menos que podamos reflexionar un poco con claridad» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 355). Era un problema económico cuya solución dependía de la economía política, es decir, de una correcta combinación entre la teoría económica y el arte del gobierno» (Keynes, 1971-1989, vol.

IX, p. 336).

La revolución keynesiana y la *Teoría general*

En enero de 1935, Keynes confesó a George Bernard Shaw que creía que estaba «escribiendo un libro sobre teoría económica que revolucionará (no inmediatamente, pero sí en el transcurso de los próximos diez años) la forma en que el mundo reflexiona sobre este tipo de problemas» (Keynes, 1971-1989, vol. XXVIII, p. 42). Pocos libros publicados en el siglo XX han tenido el impacto que tuvo la *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. La *Teoría general* desató una «revolución» en la teoría económica y cambió hasta la forma de reflexionar de sus críticos (Pigou, 1949, p. 21). En la teoría se ofrecía desde un lenguaje nuevo, hasta una nueva forma de considerar globalmente lo económico en términos de demanda agregada y abastecimiento. A nivel analítico la «revolución keynesiana» fue más intensa (Johnson, 1978). La *Teoría general* se convirtió en un manual indispensable de la mano de John Hicks, Alvin Hansen y Paul Samuelson. Sin embargo, también hay que decir que sus herederos intelectuales (bastardos o no) distorsionaron bastante la economía keynesiana, sobre todo al formularla en lenguaje matemático, sin tener en cuenta la firme desconfianza que siempre mostrara Keynes hacia la economía matematizada (Keynes, 1971-1989, vol. XIV, pp. 319-322, 299-300, 310).

La *Teoría general* también influyó significativamente sobre los diseñadores de políticas públicas en Gran Bretaña, los Estados Unidos y otros lugares que empezaron a gestionar la economía procurando mantener altos los niveles de empleo basándose en políticas de demanda contracíclicas (Hall, 1989a; Przeworski, 1984; Worswick y Trevithick, 1984;

Hirschman, 1989). Aún se sigue debatiendo en los círculos académicos sobre la dimensión exacta de esta revolución en las políticas públicas. Al principio se creía que la «revolución keynesiana» no era sino la historia de cómo las teorías de Keynes alteraron las políticas logrando que se introdujeran, por ejemplo, cambios fundamentales en el muy ortodoxo Tesoro Británico, o que se adoptara, en 1944, el Libro Blanco sobre el Empleo, en el que el gobierno se comprometía a lograr el pleno empleo (Stewart, 1967; Winch, 1969). En los Estados Unidos sus teorías dieron lugar a la Ley sobre el Empleo de 1946 (Galbraith, 1975). Fueron los propios economistas los que asumieron esta forma de entender la revolución keynesiana haciendo hincapié en el papel desempeñado por los economistas en el gobierno y difundiendo sus ideas y teorías. Sin embargo, al hacerse pública la documentación contenida en los archivos de la Public Records Office y publicarse las obras completas de Keynes, los académicos de las décadas de 1970 y 1980 empezaron a poner en entredicho la versión anterior, al parecer algo simplista (Howson, 1975; Skidelsky, 1975; Howson y Winch, 1977; Hutchison, 1978; Peden, 1980, 1983; Booth, 1983, 1985; Rollings, 1985; Weir y Skocpol, 1985). Se empezó a explorar la relación existente entre Keynes, las teorías keynesianas y los cambios que habían tenido lugar en el contexto de los procesos institucionales y de diseño de políticas públicas. A pesar de que en las décadas de 1920 y 1930 las ideas de Keynes influyeron mucho sobre la opinión pública, no se ha podido probar que las teorías keynesianas tuvieran mucho que ver con el *New Deal* de Roosevelt o la Administración Truman (Stein, 1969; Heller, 1966). Por lo tanto, hay que situar la

influencia teórica de Keynes en el contexto de lo «práctico» y lo «administrativo» (Rollings, 1985) en el que se diseñaron las políticas públicas de los años treinta y cuarenta. Ha habido quien ha intentado explicar la revolución de Keynes más en términos de difusión de ideas o de cambios administrativos e institucionales que del atractivo concreto que pudieran tener sus teorías. Desde este punto de vista se analizan las grandes «coaliciones» o grupos de apoyo formados por los diseñadores de políticas públicas, los políticos y los grupos de interés sociales y económicos (Gourevitch, 1984, 1986). No se puede negar que la *Teoría general* tuvo una influencia «revolucionaria» sobre el desarrollo del análisis económico, pero resulta mucho más problemático calificar de tal al impacto que tuviera en política práctica sobre las políticas públicas (Hall, 1989b). De hecho, ha habido quien ha afirmado que no se puede hablar de *revolución* keynesiana (Tomlinson, 1981; Hutton, 1986) y que la auténtica revolución keynesiana «aún está por hacer, tanto en el ámbito de la docencia de la teoría económica como en el de la elaboración de las políticas públicas» (Robinson, 1975, p. 131).

Keynes pretendía que la *Teoría general* colmara las lagunas que había dejado el *Tratado sobre el dinero* refiriéndose, sobre todo, a la idea de que puede que el desempleo fuera consecuencia de una caída de la demanda, que la visión clásica de la economía no era sino «un caso especial» más que se difundía por el mercado apelando a la ignorancia, la importancia de las expectativas y la incertidumbre en una economía de libre mercado. Los diseñadores de políticas públicas ya no tenían que depender de los ciclos de comercio, con sus engañosas promesas de recuperación a

largo plazo. Aplicando políticas contracíclicas se podían incluso paliar las alzas y bajas y mantener a la economía funcionando a nivel de pleno empleo. El libro concluye con unas «Notas sobre la filosofía social a la que puede conducirnos la *Teoría general*». Tal vez sea en el capítulo 24 de la *Teoría general* donde Keynes exponga con mayor claridad su filosofía política y económica. Empieza señalando que el principal defecto del capitalismo es su incapacidad para generar pleno empleo, lo que lleva a una «distribución injusta y arbitraria de la riqueza y los ingresos». Sin embargo, Keynes entendía que el problema no era tanto la *desigualdad* en sí misma como la existencia de «grandes diferencias». Concede que el deseo de ganar dinero y las empresas privadas tienen su utilidad, pero también afirma que las «apuestas» no deberían ser tan altas:

> Ciertas peligrosas tendencias humanas pueden canalizarse eliminando el riesgo si se dan oportunidades de hacer dinero y acumular riquezas privadamente. Pero cuando no existen estas oportunidades la gente se vuelve cruel, los temerarios quieren adquirir poder y autoridad o engrandecerse de otras formas… Para estimular este tipo de actividades y satisfacer las tendencias humanas no es preciso apostar tan alto como se hace hoy. Con apuestas más bajas se obtendrían los mismos resultados en cuanto los jugadores se ajustaran a las nuevas cantidades. No hay que confundir la tarea de cambiar la naturaleza humana con la de mantenerla bajo control. Aunque puede que en la comunidad política ideal se haya enseñado a los hombres a no interesarse por las apuestas, tal vez sea prudente que el gobierno permita que se juegue, siempre que se sigan las reglas y se respeten ciertos límites. Al menos mientras el hombre medio, o incluso una parte insignificante de la sociedad, tenga una fuerte adicción a la pasión de hacer dinero. (Keynes, 1971-1989, vol. VII, p. 374).

Keynes demuestra así la importancia de la tendencia al consumo y de la demanda agregada para la producción económica en general, añadiendo que ya no es necesario recurrir a elevadas tasas de interés para promover el ahorro y

la inversión. En su opinión, ya había pasado la fase del capitalismo *rentista*, que sería sustituido por un enfoque mucho más intervencionista, en el que el Estado mismo asumiría la responsabilidad de promover la inversión y el consumo:

> Creo que la única forma de promover el pleno empleo será recurriendo a cierta socialización global de la inversión. Lo que no significa que haya que acabar con el resto de las obligaciones y mecanismos de mercado. De hecho, la autoridad pública tenderá a cooperar con la iniciativa privada. Pero nada indica que sea deseable ir más allá para defender un sistema de socialismo de Estado que se hiciera cargo de la mayor parte de la vida económica de la comunidad. Lo esencial no es que el Estado se haga con los medios de producción. Bastará con que pueda determinar el nivel de agregación de recursos dedicado a incrementar los medios de producción y las tasas de ganancias básicas que corresponden a sus propietarios. Además, conviene ir introduciendo las medidas socializadoras gradualmente, sin romper de golpe con las tradiciones por las que se rige una sociedad (Keynes, 1971-1989, vol. VII, p. 378).

El Estado debe determinar los niveles de producción óptimos manteniendo el pleno empleo, ajustando la relación existente entre la tendencia a consumir y la propensión a invertir. Pero más allá de eso «no hay ninguna razón para socializar la vida económica». Al publicar la *Teoría general*, Keynes no pretendía acabar con la teoría clásica, sino sólo diseñar un entorno necesario para que «las fuerzas del libre mercado» desarrollaran «todo su potencial». Creía que su teoría permitiría «purgar» al capitalismo individualista de todos sus «defectos y abusos» sin renunciar a los principios de libertad personal y de elección. Lo que Keynes plantea es una forma de salvar las instituciones y valores democráticos. Había que cambiar para no cambiar:

> Los estados autoritarios de hoy en día parecen estar resolviendo el problema del pleno empleo a costa de la eficacia y la libertad. Lo cierto es que el mundo ya no está dispuesto a seguir tolerando un desempleo que,

> salvo en escasos momentos de entusiasmo, se asocia (creo que inevitablemente) con el capitalismo individualista actual. Pero puede que un buen diagnóstico nos permita curar la enfermedad conservando la eficacia y la libertad (Keynes, 1971-1989, vol. VII, p. 381).

Además, una vez que «aprendamos a generar pleno empleo en las economías internas», se reduciría el riesgo de guerra si se lograran eliminar ciertas causas económicas latentes, como la lucha competitiva por los mercados. En ese caso habría que tener en cuenta las ominosas advertencias del reverendo Malthus, por supuesto. A modo de conclusión Keynes proclama su fe en el poder de las ideas:

> Al margen de que tengan razón o no, las ideas de los economistas y los filósofos políticos tienen mucho más poder del que se tiende a creer. De hecho, poco más mueve al mundo… Estoy seguro de que se exagera sin medida el poder de los intereses comparado con la capacidad invasiva de las ideas (Keynes, 1971-1989, vol. VII, pp. 383-384).

Este famoso y muy citado pasaje dice mucho de la filosofía política y económica de Keynes. He ahí al platónico, al discípulo de Moore: lo fundamental son las ideas. Las ideas hacen más bien y mal que los intereses en juego. Estas afirmaciones, evidentemente, desataron un intenso debate, que aún perdura, sobre la relación existente entre las ideas y los procesos políticos (Hall, 1989a; Parsons, 1983; Gamble *et al.*, 1989), como hemos visto. Algunos críticos consideraban que Keynes subestimaba seriamente el poder de los burócratas y los grupos de interés que se apoderaban de las instituciones. Sin embargo, tampoco resulta sorprendente que Hayek, probablemente su crítico más importante, estuviera completamente de acuerdo con los argumentos de Keynes sobre el poder de las ideas, aunque prácticamente no estuviera de acuerdo con él en nada más (Hayek, 1948, p. 108).

La financiación de la guerra y los acuerdos de paz

El desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial restó importancia a las recomendaciones contenidas en la *Teoría general* al poner remedio, rápidamente, al paro masivo. Keynes se dio cuenta de que en una economía de pleno empleo no tardaría en aparecer la inflación y se puso a buscar soluciones a este nuevo problema. El resultado fue «Cómo financiar la guerra» (1940). Al igual que la *Teoría general,* se trata de encontrar un equilibrio entre las exigencias, aparentemente contradictorias, planteadas por la libertad y la democracia, el Estado y las fuerzas de mercado. En «Cómo financiar la guerra» se trataba de hallar «la mejor forma de reconciliar las exigencias de la guerra y del consumo privado» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 367), así como de aumentar la justicia social restringiendo la elección individual para frenar la inflación. Keynes diseñó un modo de restringir el gasto y el consumo en un entorno en el que «el tamaño del pastel fuera inalterable» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 375), que no resultara perjudicial para la democracia liberal. La planificación sólo promovería la libertad si se tenía en cuenta que había que repartir el pastel equitativamente (Keynes, 1971-1989, vol. IX, pp. 375-377). Proponía un plan de ahorro que detraería una pequeña parte de los ingresos de cada cual hasta que acabara la guerra. En su opinión, esta medida reduciría los niveles de consumo ajustándolos a la producción, lo que permitiría controlar el alza de los precios. Era un tipo de planificación económica similar a las «normas de navegación» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 381), que no interfería ni con el libre mercado ni con la libertad de elección (Bateman y Davies, 1991). Como señalara en una carta al *Times:* «Busco la

oportunidad de introducir un principio que marque la línea divisoria entre la economía totalitaria y la libre» (Keynes, 1971-1989, vol. XXII, p. 123). El objetivo era «social: prevenir los males sociales que generará la inflación ahora y después, hacerlo de forma que se satisfaga el sentido popular de justicia social sin dejar de incentivar adecuadamente el trabajo y la autonomía» (Keynes, 1971-1989, vol. XXIII, p. 218). En otras palabras, Keynes quería instituir un sistema de planificación financiera que incidiera sobre la justicia social sin limitar la libertad y capacidad de elección individuales. Uno de los aspectos más interesantes de esta obra suya sobre la guerra fue que le permitió formar parte del equipo estadounidense que negoció los préstamos y desempeñar un papel destacado en los acuerdos de Bretton Woods. Estaba convencido de que había que aprender de los errores cometidos en Versalles (Keynes, 1971-1989, vol. XXV, p. 11). Trabajó incansablemente para asegurarse de que se daba la máxima prioridad a la reconstrucción. Los Estados Unidos no apoyaron sus ideas sobre la creación de una Unión internacional que velara por la transparencia de los flujos monetarios y, así, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial reflejan mejor los intereses norteamericanos que las ideas de Keynes (Van Dormael, 1978).

Hayek contra Keynes

Friedrich von Hayek nació en 1899 y murió en 1992. Le pilló de lleno la «avalancha keynesiana» en la década de 1950 y 1960, pero adquirió fama propia en las décadas de 1970 y 1980 y se convirtió en el economista favorito de la «nueva derecha», honor que correspondiera a Keynes en el periodo de entreguerras y en las primeras décadas de la

posguerra (McCormick, 1992). En las últimas décadas del siglo XX, Hayek sería el centro de todos los debates sobre la relación existente entre la política y los mercados. En vida de Keynes siempre fue uno de sus mayores críticos. Y, sin embargo, en muchos aspectos Hayek y Keynes elaboraron argumentos paralelos. Ambos consideraban que lo crucial era que los seres humanos se enfrentaban a un mundo lleno de incertidumbre e ignorancia. Ambos defendían apasionadamente la libertad individual y los dos rechazaban las asunciones simplistas de la economía neoclásica. Ambos querían salvar la civilización democrática y creían que el capitalismo era vital para preservar una libertad capaz de prosperar. El filósofo político Edmund Burke (Hayek, 1948, pp. 13, 24) influyó mucho en las ideas de ambos y, tanto el uno como el otro, desconfiaban del uso que los economistas hacían de las matemáticas y de tanta teoría económica positivista. Lo que les separaba no eran tanto los fines como los medios, pero bastaba para que las diferencias fueran profundas y significativas. En gran medida se debía a los entornos intelectuales en los que trabajaban y a las tradiciones de pensamiento que cada cual suscribía (Caldwell y Hayek, 1995). La economía política de Keynes fue el resultado de haber realizado sus estudios en la Facultad de Economía de Cambridge, de haber estudiado con Alfred Marshall y de la filosofía de G. E. Moore. Las ideas de Hayek se formaron en la Escuela austriaca de Karl Menger (1840-1921), de la mano de E. von Wieser (1851-1926) y de L. von Mises (1881-1973) (Gray, 1984, pp. 16-21). Leer los *Principia ethica* de Moore fue un punto de inflexión en la vida intelectual de Keynes. La lectura, en 1922, de la *Gemeinwirtschaft (Socialismo)* de Mises cumplió

la misma función en el caso de Hayek: cambió sus ideas sobre el funcionamiento de la economía de mercado y el sistema de precios y le hizo ver los peligros del socialismo y la planificación (Hayek, 1956, p. 133). La *Gemeinwirtschaft* de Mises se convirtió en la «Biblia» *(sic)* de Hayek y los *Principia ethica* de Moore acabaron siendo una nueva «religión» para Keynes. (Sin embargo, ninguno de los dos fue completamente fiel a esta temprana conversión.) Partiendo de su tradición austriaca, Hayek se opondría a la posibilidad de que los problemas económicos pudieran entenderse de manera objetiva, así como a la idea de que se pudieran construir o diseñar órdenes políticos y sociales.

Hayek tuvo el privilegio y la buena suerte de decir la última palabra, cuando no de reír el último, convirtiendo a Keynes en el mayor responsable de la corrupción del liberalismo, la subversión del capitalismo de libre mercado y el incremento del intervencionismo estatal (Hayek, 1978, p. 192). Estaba en total desacuerdo con los análisis económicos que hiciera Keynes en los años veinte y treinta y propuso políticas públicas radicalmente diferentes. Durante su estancia en la London School of Economics, Hayek, junto a Lionel Robbins, criticó a Keynes por decir que la depresión era el resultado de la falta de inversión y urgía al gobierno a adoptar una política deflacionista que bajara precios y salarios. Decían ser conscientes de que habría altas tasas de desempleo y de que serían necesarios más ajustes, pero no había otra alternativa: había que dejar que las fuerzas del mercado y los ciclos económicos cumplieran su función. Una expansión e inversión dirigida desde el gobierno podría arrojar buenos resultados a corto plazo, pero, a la larga, acabaría siendo muy dañina y empeorando la situación. En

cambio, Keynes se negaba a aceptar que no hubiera alternativa y que debiéramos correr el riesgo de que fuerzas económicas incontroladas desgarraran a la sociedad. Keynes creía que lo que hacía falta era más pragmatismo inglés y buen juicio y menos teoría económica austriaca abstracta.

Lo que diferencia a Hayek de Keynes son sus ideas sobre la capacidad de los mercados para generar orden o equilibrio. Hayek afirmaba que, desde un punto de vista epistemológico, como el orden social es sumamente complejo e inescrutable y no puede entenderse de forma objetiva, sólo los mercados podrían proporcionar y difundir eficazmente la información. En opinión de Hayek, como el conocimiento es tácito y está muy fragmentado, la idea de agregarlo para que los políticos y burócratas pudieran dirigir o planificar la economía persiguiendo ciertos fines era un sinsentido peligroso. De estos argumentos de Hayek se deducía lógicamente que también era un error intentar comprender la economía en términos macroeconómicos. De hecho, años después Hayek afirmaría que fueron los esfuerzos de Keynes por formular un modelo macroeconómico lo que le hizo no entrar en el debate sobre la *Teoría general* (Hayek, 1978, p. 284). En opinión de Hayek, el sistema de precios era el mejor planificador; porque sólo el sistema de precios era capaz de coordinar toda la información concreta dispersa en una economía compleja (Hayek, 1948). De ahí que cualquier forma de planificación centralizada estuviera condenada al fracaso y que todo intento de interferir en el libre flujo de las fuerzas de mercado acabaría haciendo inevitablemente más mal que bien. La información de la que hablara Keynes estaba demasiado fragmentada y dividida como para que algún tipo

de «inteligencia directiva» (como Keynes o Stalin) pudiera abarcarla (Hayek, 1945). Lo que denominaba la *catalaxia* del intercambio social y de la información, aquello que genera *espontáneamente* orden humano, no puede y no debe ser objeto de control consciente.

La respuesta de Keynes al *Camino de servidumbre* de Hayek ilustra muy bien las diferencias entre ambos. En una carta que escribiera a Hayek en 1944, Keynes afirmaba que se trataba de «un gran libro» y que, a nivel moral y filosófico, estaba «prácticamente» de acuerdo con Hayek (Keynes, 1971-1989, vol. XXVII, pp. 386-388). Sin embargo, no estaba de acuerdo con él ni en los aspectos económicos y prácticos ni en las conclusiones. Keynes, haciendo gala del optimismo que le caracterizara durante todo el periodo de posguerra, empieza criticando a Hayek por negar la afirmación de «que hay mucho a la vuelta de la esquina». Tampoco cree que tenga razón sobre las graves dificultades supuestamente existentes a la hora de intentar resolver el «problema económico», ni en que se le dé a este mucha mayor relevancia de la que tiene. Existen dos importantes puntos de encuentro. En principio Keynes está de acuerdo con Hayek en la importancia de la búsqueda del beneficio y la asunción del riesgo. No creía que la planificación debiera dar lugar a una sociedad en la que se desincentivara el riesgo, sino todo lo contrario. Se mostraba muy favorable al apoyo a las empresas y no consideraba que la especulación fuera algo malo, siempre que no sustituyera a la actividad empresarial como motor de los negocios. El principal desacuerdo entre Hayek y Keynes no se refiere a la idea de beneficio o a la importancia que conceden al riesgo, sino a las condiciones necesarias para crear un entorno en el que las empresas

fueran más productivas. En opinión de Keynes, la planificación no debe sustituir al riesgo, pero el Estado puede contribuir a crear un entorno en el que se puedan desatar los «espíritus animales» creativos del capitalismo. Tanto Hayek como Keynes tocaron el tema de la incertidumbre y la ignorancia, pero llegaron a conclusiones diferentes. Keynes no creía que la incertidumbre y la ignorancia nos ataran de pies y manos, mientras que Hayek opinaba que, a la vista de la incertidumbre y nuestra falta de información, lo mejor era no hacer nada y dejar que el orden surgiera de la complejidad misma. Keynes lo había formulado con toda claridad en 1925: «Nuestra única esperanza radica en la posibilidad de que en este mundo, en el que podemos anticipar tan poco, surja algo que nos brinde oportunidades alternativas. ¿No podríamos *contribuir* a que surja ese algo? (Keynes, 1971-1989, vol. IX, p. 226).

Para contribuir a que surja algo cuando «no sabemos lo que nos depara el futuro» y nos vemos «obligados a actuar» (Keynes, 1971-1989, vol. XIV, p. 124) hay que reconocer los límites del pensamiento racional. Y aunque Keynes siempre, desde la publicación del *Tratado sobre la probabilidad*, afirmara que es poco lo que sabemos, supo dilucidar el papel desempeñado por la intuición y la inteligencia humanas para reaccionar en un mundo incierto y variable. Había que diseñar de forma *pragmática* las políticas públicas, no partiendo de *principios* (en sentido burkeano), precisamente *porque* el mundo es incierto y variable y, hasta donde sabemos, bastante inadecuado, pero *también* está abierto a «posibilidades aún no realizadas» y hay que ser cauteloso con las opiniones predominantes o hegemónicas. La planificación *tenía* sus riesgos, pero Keynes creía que la

alternativa de no hacer nada era mucho más peligrosa para el futuro de esos mismos valores liberales defendidos en *Camino de servidumbre*. El problema no era la planificación; el problema era la moralidad de la comunidad que planificaba: «En una comunidad que siente y piensa correctamente se pueden realizar actos peligrosos sin riesgos. Pero cuando esos actos los realizan los que piensan y sienten de forma incorrecta, puede ser una carretera al infierno» (Keynes, 1971-1989, vol. XXVII, pp. 387-388).

Aunque se pueda pensar que Hayek y Keynes diferían más en los medios que en los fines, es decir, en el lugar exacto en el que había que trazar una línea y ejercer el «juicio práctico» para *evitar* entrar en el camino a la servidumbre (Gamble, 1996, p. 161), conviene recalcar que veían el capitalismo desde perspectivas muy diferentes. Para Keynes el capitalismo era un mal necesario impulsado por una necesidad humana de bastante mal gusto: la necesidad de dinero. A menudo decía tener en muy baja estima al capitalismo. Lo toleraba y esperaba que, en su momento, evolucionara hasta el punto en que el dinero, la fuerza motora del capitalismo, ya no fuera el objetivo principal. Una vez que se hubiera «solucionado» el «problema económico» y se pudieran cubrir las «necesidades absolutas», la humanidad podría centrarse en las «artes y la vida». Finalmente se podría reconocer que el dinero era «una patología bastante desagradable, una de esas propensiones semidelictivas y semipatológicas que, con un escalofrío, ponemos en manos de los especialistas en enfermedades mentales» (Keynes, 1971-1989, vol. IX, pp. 326-329). Si bien no le preocupaba demasiado el papel que había de desempeñar el Estado en la redistribución del bienestar

(como tampoco a muchos de sus discípulos), le preocupaba lo que podría generar un libre mercado sin control alguno. Las críticas de Keynes al *laissez-faire* eran más estéticas y morales que políticas o económicas. Joan Robinson ha señalado que Keynes «odiaba el paro porque era algo estúpido y porque la pobreza era sumamente fea. Le disgustaba que en la vida moderna todo se pudiera comprar» (Robinson, 1975, p. 128). Hayek, en cambio, consideraba que el capitalismo era un orden económico que, a través del sistema de precios, daba lugar a un sistema eficaz de *información* que facilitaba la producción y el intercambio. En sí no era ni bueno ni malo, no tenía nada que ver con la moralidad ni con la estética. Sin embargo, con lo que sí se mostraba muy crítico Hayek era con la moralidad de Keynes. Se sentía especialmente consternado por la confesión de Keynes de que, por influencia de Moore, él y sus amigos se habían liberado de la «necesidad de obedecer reglas generales» (como afirmaría en su ensayo «Mis primeras creencias»). Más tarde, cuando supo de la orientación sexual de Keynes, llegó a la conclusión de que algo tendría que ver con esa predisposición suya a negar la moral y las costumbres predominantes (Hayek, 1978, p. 16).

Intelectualmente separaban a ambos hombres dos visiones del mundo totalmente distintas. En primer lugar, Keynes no creía en la posibilidad de un equilibrio *automático,* espontáneo y autogenerado. Puede que existiera a largo plazo, pero, como dijera en el *Tratado sobre la reforma monetaria:* «A largo plazo todos estaremos muertos» (Keynes, 1971-1989, vol. IV, p. 65). La economía moderna, abandonada a sus propios recursos, podría dar lugar a grandes y prolongadas depresiones. En segundo lugar,

Hayek, que sí estaba preparado para esperar a largo plazo, aun a sabiendas de que aumentaría el desempleo, y que no creía en el concepto de equilibrio económico, no podía estar de acuerdo con estas premisas. En una ocasión Hayek afirmó que Keynes

> creía que, básicamente seguía siendo un liberal inglés clásico y no se daba cuenta de lo mucho que se había apartado del modelo. Seguía defendiendo la libertad individual y, como no pensaba sistemáticamente, no veía los conflictos. De alguna manera le había corrompido la necesidad política. Su famosa frase sobre que «a largo plazo estaremos todos muertos» es un buen ejemplo de lo que supone hoy verse limitado por lo políticamente posible. Simplemente dejó de reflexionar sobre lo que pudiera ser deseable a largo plazo (Hayek, 1977, p. 3).

Sin embargo, para Keynes el largo plazo no era un problema *político*, como sugería Hayek (Hayek, 1978, p. 57), era algo *moralmente* inaceptable. Porque no consideraba moralmente correcto que los decisores políticos se arriesgaran a mantener esa miseria humana que daba lugar a revoluciones, creyendo que el futuro sería mejor si nos limitábamos a no hacer nada. Hayek, y otros de sus críticos, creían que la obsesión de Keynes con el corto plazo ilustraba su preocupación por la «necesidad política» y lo políticamente posible. Hayek afirmaba que Keynes no tenía interés teórico alguno en escribir *tratados*. En su opinión, lo hacía para influir sobre la opinión pública y cambiaría de opinión de ser necesario. Hayek consideraba que de esta actitud intelectual podíamos deducir lo que realmente importaba a Keynes:

> Le preocupa lo que conviene en cada momento. En la última conversación que tuve con él… le pregunté si no le alarmaba comprobar lo que algunos de sus discípulos estaban haciendo con sus ideas. Y dijo: «¡Oh, son unos tontos! Eran ideas estremecedoramente importantes en los años treinta, pero, créeme, si supusieran un peligro sería capaz de hacer cambiar a la opinión pública sin más». Y lo hubiera hecho. Tengo la certeza de que

> en la posguerra Keynes hubiera sido uno de los grandes detractores de la inflación (Hayek, 1977, p. 3).

Fue el propio Hayek el que tuvo que afrontar el reto de hacer cambiar a la opinión pública cuando la inflación se convirtió en la principal preocupación de los decisores políticos, desbancando al desempleo, en las décadas de 1970 y 1980. Hizo campaña a favor de transacciones «razonables» y centró sus ataques en el papel desempeñado por los sindicatos, grupos de interés e instituciones que subvertían las fuerzas del mercado catalizando la inflación y aumentando la presencia del Estado. Eran los argumentos que proponía la «nueva derecha» para defender el capitalismo de libre mercado y reducir el peso del gobierno en la economía.

Las críticas monetaristas y la teoría de la elección pública

Existen otras dos fuentes de críticas antikeynesianas, cuando no directamente «anti-Keynes», que cobraron relevancia en las postrimerías de la Era Keynesiana, en la nueva Era de los Mercados: me refiero al monetarismo y la teoría de elección pública. Estos críticos, al contrario que Hayek, utilizaban un enfoque extremadamente positivista a la hora de analizar la economía política. En ambos casos se trataba de construir modelos científicos y macroeconómicos derivados de presupuestos neoclásicos que permitieran hacer proyecciones. A veces se tiende a incluir a Hayek entre ellos, pero Hayek nunca fue monetarista. En los años setenta, Milton Friedman, el máximo exponente de las críticas monetaristas, intentó demostrar (con ayuda de la macroeconomía) que el modelo keynesiano era responsable de mucha de la miseria y del fracaso económico de la década.

La acusación era simple: como Keynes no había tenido en cuenta lo importantes que eran las reservas de moneda, había prestado demasiada atención a las políticas fiscales y poca a las monetarias. Los monetaristas hacían hincapié en las causas monetarias de la inflación. Consideraban que había que retomar esa teoría cuantitativa que había alejado a Keynes de la ortodoxia. Friedman afirmaba que la economía es mucho más estable de lo que el modelo keynesiano pudiera hacer creer. Lo demostró formulando ciertas ideas teóricas básicas: la «hipótesis de la renta permanente», la «demanda de dinero estable» y la «tasa natural de desempleo». En su opinión, todo intento por parte de los gobiernos de regular los ciclos económicos recurriendo a técnicas keynesianas estaba condenado al fracaso y no haría más que elevar la inflación y el desempleo. Friedman se mostraba especialmente crítico con la influencia que Keynes ejerciera sobre la política. Creía que habían sido sus ideas las que habían dado lugar a «la proliferación de gobiernos sobredimensionados que se meten, cada día más, en la vida cotidiana de los ciudadanos» (Friedman, 1986, p. 47). En su opinión, el gran error de Keynes había sido no prestar más atención a uno de los capítulos de *Camino de servidumbre,* titulado «¿Por qué llegan a lo más alto los peores?». Es decir, lo que reprochaba a Keynes era que no hubiera prestado la suficiente atención al problema de que los intereses de los políticos y burócratas no siempre coinciden con el «interés público»:

> Keynes creía que lo mejor que podían hacer los economistas y otros grupos para mejorar la situación social era aprender a mover las palancas que las autoridades políticas tenían o debían tener bajo su control si querían lograr las metas que se habían propuesto. Pero, una vez fijados los fines, hay que convencer a unos cargos electos y a unos funcionarios, supuestamente

> benevolentes, de que sigan los consejos que se les dan. El votante debe elegir para ocupar los cargos públicos a personas que defiendan los valores morales «correctos» y luego limitarse a dejarles que gobiernen el país (Friedman, 1986, p. 51).

Friedman aseguraba que la fe que tenía Keynes en que la elite gobernante velaría por el interés público era cuando menos sospechosa y, desde luego, contradecía la realidad, sobre todo en los Estados Unidos. La Escuela de la Elección Pública también basó sus críticas en la suposición de Keynes de que existía una elite que compartía «una orientación correcta»: la de favorecer el interés público. Buchanan y Wagner, por ejemplo, ponían en entredicho las afirmaciones que hiciera Keynes sobre la relación existente entre los burócratas, los políticos, los votantes y los presupuestos en *La democracia en déficit: El legado político de Lord Keynes* (1977). Buchanan publicó junto a John Burton otro volumen: *Las consecuencias del Sr. Keynes* (1978), en el que intentaba exponer la ingenuidad de su fe en el gobierno benévolo de políticos y burócratas. Su crítica a las así llamadas «presuposiciones de Harvey Road» se basaba en la idea de que «el gobierno de Gran Bretaña estaba y seguiría estando en manos de una aristocracia intelectual que recurría a la persuasión» (Harrod, 1966, pp. 192-193). Era una teoría compartida por otros teóricos como Tullock (1965, 1976) y Niskanen (1971). Los miembros de la Escuela de la Elección Pública consideraban que la retórica «del interés público», tan utilizada por políticos y burócratas, simplemente oscurecía el hecho de que las decisiones políticas tendían a maximizar los intereses políticos y burocráticos en detrimento del interés público. A través de la teoría de la elección pública se intentaba explicar la predisposición de los gobiernos liberaldemocráticos a crear

más oficinas públicas e incurrir en déficits públicos cada vez mayores, «tirando el dinero». En las últimas décadas del siglo xx, fueron argumentos poderosos, que rompieron el consenso en torno a las teorías de Keynes. No es que Keynes pasara por alto el problema del interés propio; simplemente creía que las ideas encarnadas en convenciones y expectativas institucionales podían utilizarse «para el bien o para el mal». No le importaba demasiado saber cómo se hacían con las instituciones los intereses. Lo que realmente le preocupaba era en qué medida se podía captar a esas instituciones a través de las *ideas* para determinar su lógica y su capacidad de reacción ante el riesgo, la incertidumbre y la ignorancia. Puede que su mayor error no fuera insistir en la importancia de las ideas ni subestimar el papel desempeñado por los intereses, sino su arrogante presunción (como decía Hayek) cuando creía que bastaban sus propias capacidades creativas para cambiar la forma en que el mundo entendía la economía.

Conclusión

Poskeynesianos, neokeynesianos y otros han intentado refinar las teorías de Keynes para convertirlas en una alternativa viable a lo que Joan Robinson (1975) denominara keynesianismo «bastardo» y a la opción del libre mercado que pasó a dominar la agenda política a partir de los setenta. Los poskeynesianos se han centrado en la importancia del tiempo y los procesos históricos, en el papel de las expectativas en un mundo incierto y en el impacto que tienen las instituciones políticas y económicas sobre la economía (Davidson, 1981). Los neokeynesianos también han intentado darle un repaso a la economía keynesiana para adaptarla mejor a las necesidades de adopción de políticas

públicas, centrándose en temas como los salarios y la rigidez de los precios, la información y los costes (Hutton, 1995, pp. 245-247). Esta nueva versión hizo que el keynesianismo volviera a tenerse en cuenta en la Gran Bretaña de Gordon Brown, durante la segunda legislatura de los Nuevos Laboristas. En una conferencia pronunciada en la Royal Economic Society en el verano de 2000, Brown explicaba cómo este nuevo keynesianismo era menos ingenuo que el anterior, pues «se basaba en las mejores ideas de Keynes sobre la economía política y daba lugar a un enfoque keynesiano nuevo, que se podía poner en práctica inmediatamente» (Brown, 2001, p. 37). Larry Elliot comentaba, refiriéndose a este resurgir de Keynes en el siglo XXI:

> Hubo un tiempo, no hace tanto, en que un keynesiano era algo raro. Había algunos devotos de la *Teoría general* jugando en segunda división, pero las estrellas eran, sin lugar a dudas, monetaristas y neoclásicos. Según los seguidores de Margaret Thatcher, el keynesianismo era el responsable de todo lo que iba mal en Gran Bretaña: inflación, desempleo, torres de pisos, gorrones del Estado del bienestar, permisividad social, madres solteras y arte moderno. Cualquier cosa. Actualmente se está rehabilitando a Keynes (Elliot, 2000).

En noviembre de 2000 McMillan publicó, justo a tiempo, el tercer y último volumen del monumental estudio de Skidelsky sobre Keynes (Skidelsky, 2000). Paul Davidson, un poskeynesiano famoso, criticaba las políticas públicas británicas elaboradas por los neokeynesianos y sugería a Gordon Brown que leyera mejor, porque «desafortunadamente, el Banco de Inglaterra y el Tesoro no acaban de entender bien los argumentos propuestos por Keynes para remediar los serios defectos de los que adolecen nuestras empresas sin destruir el espíritu de empresa o acabar con la sociedad civilizada» (Davidson, 2000). En los

últimos años del siglo XX, a Skidelsky le hubiera gustado mucho que Keynes volviera de entre los muertos (Skidelsky, 1997). Y, a principios del siglo XXI, realmente parecía que Keynes hubiera resucitado y se paseara por los pasillos de *Whitehall* y Washington para arrojar algo de luz sobre las sombras creadas por el monetarismo y la economía del *laissez-faire* que se llevaban aplicando desde la década de 1970. Lord Skidelsky señalaba en agosto de 2001:

> Este mes el Banco de Inglaterra ha recortado los intereses en un cuarto de punto debido al miedo a la recesión. Recientemente el presidente de los Estados Unidos, George W. Bush, ha decidido rebajar los impuestos por la misma razón. Todo esto tiene cierto eco keynesiano. Sin embargo, nos repiten hasta la saciedad que Keynes ha muerto, que las economías son inherentemente estables, que los gobiernos deberían seguir algunas reglas claras y dejar de hacer por ahí el tonto con la economía, como hicieran en aquellos malos viejos tiempos. Pero, ¿qué intenta conseguir hoy en día la macroeconomía? Oficialmente una cosa: estabilidad de precios… pero pensemos en lo que Sir Edward George… dijo ante el Comité de Asuntos Económicos de la Cámara de los Lores: «Lo que intentamos siempre es buscar un equilibrio entre la demanda agregada y lo que la economía es potencialmente capaz de ofrecer». Según Donald Brash, gobernador del Banco de la Reserva de Nueva Zelanda, la política monetaria debería tender a «regular el nivel de la demanda». Todo lo cual vuelve a sonar muy keynesiano (Skidelsky, 2001).

En la nueva «economía de la depresión» (Krugman, 2000) ya no se teme a la inflación como antes, sino a la deflación y la depresión. Tras los atentados del 11 de septiembre de 2001, *The Economist* informaba de que «tras una década de prudencia presupuestaria, Keynes vuelve a estar de moda» (*The Economist,* 2001). Este nuevo auge de Keynes también tuvo mucho que ver con los grupos que hicieron una campaña activa contra «los acuerdos de Washington» pidiendo reformas radicales en el sistema de Bretton Woods y las instituciones surgidas de este acuerdo, así como una

regulación más estrecha del sistema financiero internacional que permitiera reducir lo que Keynes denominara el «capitalismo de casino» (Rowbotham, 2000; Ellwood, 2001).

A la hora de dar relevancia a las ideas de Keynes en el siglo XXI no debemos olvidar que diseñó una economía política que debía ser capaz de adaptarse, en todo momento, a los grandes temas y problemas del día. Porque, sobre todo, era un economista que consideraba anatema todo teorizar abstracto (matemático) inmodificable. Como señalaba Lord Kahn: «Keynes solía afirmar que le gustaba despertarse cada mañana como si fuera la primera de su vida, libre de cualquier compromiso teórico adquirido anteriormente» (Kahn, 1974, p. 32). Como los académicos no han dejado de señalar desde la década de 1980, sólo podremos apreciar correctamente su contribución a la historia de las ideas del siglo XX si situamos su enfoque y su economía política en el contexto de los *problemas* que intentaba solucionar y de su vida (o visión) como filósofo. Keynes creía que era como Casandra, pues su tarea cotidiana consistía en «vivir al día, tirar panfletos al viento, escribir *sub especie temporis* y lograr la inmortalidad por accidente, si acaso» (Keynes, 1971-1989, vol. X, p. 199). No se trataba tanto de diseñar políticas y teorías económicas *per se,* como de hallar una vía media entre los dos extremos constituidos por la economía central planificada y la economía de libre mercado. En el siglo XX, el reto decisivo para el liberalismo fue la creación de instituciones de gobierno y financieras apropiadas para poder controlar, con el tiempo, las relaciones existentes entre el dinero, la información y la incertidumbre. Este y no otro era, en su opinión, el núcleo que recorría toda idea sobre la teoría

y la política económica. Le hubiera divertido enormemente saber que se ha acabado asociando su nombre al «exceso de gobierno», la «buena sintonización», los «niveles aceptables de inflación», la «curva de Phillips», el «Estado del bienestar», el «consumo para salir de la recesión» y las políticas de «renta y salarios». Saber que los diagnósticos y remedios que propusiera para solventar problemas concretos en las décadas de 1920 y 1930 se seguían aplicando y que, incluso, se abusaba de ellos en las circunstancias políticas y económicas tan distintas de la segunda mitad del siglo XX hubiera bastado para confirmar sus sospechas sobre la capacidad de los «confeccionadores de garabatos académicos» a la hora de influir sobre los locos y locas en el poder y para «congelar» la forma de pensar de las instituciones mucho tiempo después de que sus ideas hubieran dejado de ser relevantes como guía para la política en un mundo incierto y variable.

III. La sociedad de masas y el surgimiento de la teoría moderna de la democracia

Richard Bellamy

«De hecho, no hay masas, sólo hay distintas formas de considerar masa a la gente»

(Williams, 1971 [1958], p. 289).

La extensión gradual del sufragio universal, a finales del siglo XIX y principios del XX, primero a los varones adultos y luego a las mujeres, transformó la política de Europa Occidental y los Estados Unidos de América. Muchos teóricos contemporáneos no atribuyen estas reformas a un mejor juicio político de los pueblos debido al aumento de los niveles educativos y a la elevación del nivel general de vida, ni tampoco a la constatación progresiva de que todo adulto tiene derecho a ser un ciudadano de pleno derecho, sino a una nueva realidad socioeconómica que habría hecho ineludible la adopción de estas medidas. Es muy sencillo: en una sociedad de masas sólo se puede ejercer el poder político con el apoyo de las masas. Sin poner en duda la necesidad de extender el derecho al voto, muchos teóricos señalaron que existía una gran tensión entre los conceptos de «masa» y «democracia», siendo, en su opinión, la «democracia de masas» casi una contradicción en los términos. Lo cierto es que ideas como «masas» y «sociedad de masas» daban cuenta de una forma de organización social y una conducta que ponían en cuestión los modelos de acción y racionalidad del individuo, tradicionalmente asociados a la toma de decisiones democrática. Por lo tanto, incluso los pensadores más proclives a la democracia hallaron que crear un concepto coherente de democracia de masas implicaba que había que reflexionar de forma radicalmente distinta en torno a las

normas y formas propias del proceso democrático (Femia, 2001). En este capítulo vamos a seguirle la pista a la evolución y desarrollo del nuevo lenguaje puesto a punto por la sociología y la psicología para referirse a la política de masas y a su uso en el proceso de construcción de la moderna teoría de la democracia. Es una teoría que goza de gran predicamento, pero, como tendremos ocasión de ver, incorpora acepciones empíricas y normativas sobre la naturaleza humana y la sociedad que pocos suscribirían hoy.

Las «masas» y la «sociedad de masas»

Los conceptos de «masas» y «sociedad de masas» proceden de ciertos análisis contrarrevolucionarios de la Revolución francesa y pasaron a formar parte de los nuevos enfoques «científicos» de la política desarrollados por los pioneros de la sociología y la psicología social, a partir de la década de 1890 (Bramson, 1961, cap. 2). Estos conceptos son el resultado de teorías más generales sobre la desorganización social, la desorientación y la anomia generadas por la ruptura de las comunidades supuestamente homogéneas y jerárquicas típicas de las sociedades agrarias, que fueron reemplazadas por otras muy distintas, propias de las sociedades industriales (Pick, 1989; pueden verse ejemplos en Mill, 1977 [1836]; Tönnies, 2001 [1887], pp. 17-21; Durkheim, 1984 [1893], pp. 292, 304, 311; Le Bon, 1926 [1895], p. 14; Ortega y Gasset, 1961 [1930]). Por otro lado se afirmaba que la industrialización había creado lazos entre un amplio círculo de personas gracias a la mejora de las comunicaciones, el crecimiento de las ciudades y fábricas, una mayor división del trabajo, etcétera. Sin embargo, al parecer, estas nuevas relaciones eran más laxas y estaban más compartimentalizadas que los vínculos orgánicos existentes

en las familias extensas y comunidades locales a los que habían sustituido. El individuo, cada vez más dinámico, hubo de asumir toda la serie de papeles volátiles que exigía un entorno social siempre variable, perdiendo su antiguo estatus, perfectamente definido en la jerarquía social, que le dotaba de derechos y obligaciones. En el proceso, los individuos perdieron tanto su coherencia interna como el conjunto unificado de valores entre los que se vive en una sociedad más integrada. Al carecer de un marco en el que inscribir su conducta moral y de una identidad fuerte, el individuo se convirtió en un miembro anónimo de una masa amorfa (Bramson, 1961, pp. 32-34).

Tres rasgos de esta condición de masa atrajeron la atención de los teóricos sociales del momento (Hawthorne, 1976; Hughes, 1958). En primer lugar resaltaban las implicaciones psicológicas de pasar a formar parte de la masa. En su opinión, lo que movía a las masas no era la razón, sino la pasión. Ser parte de una masa convertía a la gente en víctima de sus emociones. Estaban a la merced de la sugestión y se volvían muy maleables, impulsivas, instintivas e incluso bestiales. La conducta de la masa se describía en términos de una patología y se la suponía relacionada con diversos tipos de desviación social y moral, como demostraban las tasas, en teoría anormalmente elevadas, de alcoholismo, suicidio, psicosis y perversión sexual. Además, los teóricos vinculaban a la nueva sociedad de masas con innovadoras formas de organización social. El Estado había crecido mucho e intervenía cada vez más en el terreno social y económico, mientras que las industrias y las grandes corporaciones controlaban la economía. La burocracia había desarrollado sus propios métodos para realizar con eficacia

complejas tareas administrativas e intercambios económicos en vastos departamentos que acabaron impregnando no sólo al sector público, sino también al privado. El resultado fue que ese individuo que formaba parte de la masa vio sometidas todas las esferas de su vida a una regulación empresarial cada vez mayor. Por último, en parte como consecuencia de los dos rasgos anteriores, las elites tradicionales (intelectuales, clero y clases o personas situadas en la cúspide de la escala social) se vieron desplazadas por demagogos y tecnócratas.

Oficialmente eran estos tres rasgos los que definían a las masas, un proletariado urbano y cada vez más organizado, como nuevo actor político (Williams, 1971 [1958], pp. 287-288). Totalmente desarraigadas de sus comunidades de origen y viviendo en masa en unas ciudades industriales en plena expansión, tendían a ser partícipes de huelgas, disturbios y otro tipo de conductas «desviadas» y «pasionales», siendo así que lo único capaz de frenarles eran las rutinas impuestas en las fábricas y por organizaciones de masas como los partidos políticos o sindicatos. Mientras, la producción en masa y el consumo habían reemplazado a la alta cultura por la cultura popular y los medios de comunicación de masas. Ya no eran las elites educadas las que formaban opinión y definían el buen gusto, sino los políticos populistas y agitadores, los periodistas que les apoyaban, los fabricantes y publicistas. El socialismo y las organizaciones de trabajadores se convirtieron en síntomas de los males psicológicos y estructurales de las sociedades modernas, obligando hasta a los liberales a reflexionar en torno a los conceptos de liberalismo y democracia con ayuda de nuevas categorías políticas basadas en la psicología y la

sociología (Femia, 2001). La esperanza de que se pudiera alcanzar un consenso sobre lo que había que entender por bien común por medio de la deliberación racional se convirtió en un ideal imposible en el seno de la sociedad de masas. A partir de entonces, había que fabricar los acuerdos controlando a las masas y mejorando las habilidades de los líderes.

Por lo tanto, los tres rasgos básicos de la teoría de la sociedad de masas acabaron formando parte de una resemantización del concepto de democracia en términos de masa. En estas páginas rastrearemos la evolución de este nuevo lenguaje utilizado por la política democrática. En la sección siguiente veremos cómo los psicólogos sociales extendieron su análisis del comportamiento de las masas al estudio del electorado en general, atribuyéndole las características de la plebe. Más adelante hablaremos de los primeros análisis que se hicieron de los partidos políticos entendidos como las nuevas organizaciones políticas de masas. Se afirmaba que el juicio y la acción política se habían visto desvirtuados al haber sido absorbidos por una conciencia colectiva e irracional y por la disciplina burocrática del partido. En la cuarta sección veremos cómo, sin embargo, se creía que había cierta holgura que permitiría a las elites manipular tanto las pasiones populares como las maquinarias de los partidos. En la quinta sección analizaremos el resultado de la fusión de estas tesis: la negación de la posibilidad de que pudiera existir algo así como una democracia de masas (de hecho, de democracia alguna) en el sentido estricto de la palabra. Hubo que reelaborar el ideal democrático hasta convertirlo en un mecanismo de selección entre elites y líderes de partidos

políticos que compiten entre sí por el voto popular, recurriendo a la persuasión de las masas y a su superioridad organizativa.

Este análisis plantea dos cuestiones generales. En primer lugar hay que señalar que más que de descubrimientos científicos se trata de variantes nacionales de experiencias históricas generales y tendencias intelectuales de la época. Como bajo las preferencias ideológicas de los pensadores latía un tipo específico de cultura política, ciertas derivas teóricas fueron más accesibles y plausibles que otras. Así, por ejemplo, las teorías en las que se analizaba a las multitudes no fueron más que una reacción en Francia contra la tradición revolucionaria y, a menudo, en las teorías en torno a la soberanía popular se recurría a la acción directa o al populismo plebiscitario del bonapartismo, debidamente pasado por el tamiz del psicologismo positivista. La teoría de las elites surgió como consecuencia de una política clientelar italiana, igualmente pasada por el filtro de la tradición positivista de las ciencias sociales, mientras que debemos las teorías sobre la burocratización del Estado y los partidos políticos al gusto de los pensadores alemanes por la teoría de las organizaciones. De hecho, los teóricos alemanes que optaron por el método histórico ofrecían interpretaciones socialmente más contingentes de lo que admitía la base conductista que se aplicaba en otros lugares. Resulta muy significativo que los únicos estudios sobre movimientos de masas en los que se afirmaba que estos enriquecerían y difundirían la democracia fueran los realizados en Gran Bretaña y los Estados Unidos de América, lugares donde nunca hubo movimientos de masas revolucionarios; evidentemente, las conclusiones a las que llegaron estos

teóricos fueron sistemáticamente mal interpretadas.

Estas diferencias no impedían que los teóricos partieran de los análisis de los demás, realizando estudios nacionales comparados y, en ocasiones, intentando incluso llegar a una síntesis; algo que empezó a ser considerablemente más sencillo cuando los distintos elementos de las teorías se codificaron en términos de una sociología política científica. Y aquí es donde cobra importancia una segunda cuestión. Porque esta forma de codificación ató las manos a los científicos sociales posteriores, víctimas de un discurso supuestamente «científico» cuyos presupuestos desconocían la mayoría, aunque, de haberlos conocido, tampoco los hubieran suscrito (véase cap. XXI). Guiados por la lógica pseudocientífica de sus argumentos, los teóricos llegaban a conclusiones que no casaban bien con sus propios presupuestos ideológicos, lo que les obligaba a reelaborar sus creencias para no ser tildados de incoherentes, a mirar hacia otro lado o a caer en el pesimismo más absoluto. Lo anterior se aplica especialmente a aquellos teóricos que explicaban la conducta de las masas desde el punto de vista psicológico, más que organizativo o estructural. En su opinión, no tenía mucho sentido alterar las estructuras sociales, puesto que la naturaleza humana era invariable e irreformable.

De las multitudes a los electorados de masas

Ya en época clásica los teóricos afirmaban que la democracia era un sistema político poco racional y eficiente, más expuesto a los prejuicios, más localista e intolerante que el gobierno de las elites. En su opinión, ni el genio ni las diferencias sobrevivirían al afán democrático de igualarlo todo a partir del denominador común más bajo posible. Por lo general, estas críticas iban unidas a descripciones de la

anarquía, la violencia destructiva y la irracionalidad de la plebe (McClelland, 1989). La Revolución francesa dio alas a esta perspectiva que adoptaron por igual conservadores y liberales, de Burke a Maistre, de Tocqueville a J. S. Mill. Sin embargo, los teóricos posteriores empezaron a estudiar a las multitudes desde el punto de vista de la psicología humana, entendida como el resultado de toda una evolución social. Así, generalizaron el análisis de la conducta colectiva hasta que acabó abarcando toda actividad realizada en el seno de una sociedad de masas: desde el comportamiento de asambleas electas a la influencia ejercida por la prensa popular; desde la naturaleza de los cultos religiosos y el activismo político, a la producción y venta de mercancías necesarias para la vida cotidiana. Gustave le Bon lo formuló en términos dramáticos: «Estamos a punto de entrar en la Era de las multitudes… el derecho divino de las masas está a punto de reemplazar al derecho divino de los reyes» (Le Bon, 1926 [1895], pp. 15-17)[1].

La obra más conocida en este campo es, sin duda, *La psicología de las masas,* de Le Bon. Tuvo mucho éxito cuando se publicó, se tradujo rápidamente al inglés y al alemán y aún hoy se edita en varias lenguas. Se convirtió en uno de los grandes pilares de la psicología social, fundamental para pensadores como Sigmund Freud (1953-1974 [1921], pp. 23-24), Robert Michels (1959 [1911], pp. 159, 206) y Graham Wallas (1908, p. 53). Nunca se han criticado en profundidad sus conclusiones, aunque se basan en asunciones más que dudosas, muy influidas por los prejuicios propios de su tiempo. Le Bon fue un escritor popular, prolífico y brillante, que se limitó a sintetizar las ideas elaboradas por sus contemporáneos franceses y, en

menor medida, italianos como Victor-Alfred Espinas, Henry Fournial, Gabriel Tarde y Scipio Sighele (Barroes, 1981; Nye, 1975). Aunque sus argumentos estuvieran plagados de empirismo y especulaciones psicológicas pseudocientíficas, pocos de ellos habían realizado análisis empíricos. En realidad se trataba de puntos de vista que reflejaban la preocupación, suscitada en el *fin de siècle,* por los desórdenes sociales que se registraban en las sociedades de masas. Como ha señalado Susanna Barrows (1981, p. 5), son ideas que acabaron configurando un «espejo» que a menudo distorsionaba las reflexiones de los teóricos sobre la creciente presencia de las «clases populares» y, sobre todo, de los sindicatos.

A principios de la década de 1880, a pesar de que la Tercera República había relajado las restricciones impuestas a la libertad de asociación, expresión y reunión, tuvo que hacer frente a niveles sin precedentes de protestas populares contra la corrupción de su sistema parlamentario. Muchos intelectuales franceses veían en estas manifestaciones ciertos ecos de 1789 y de la Comuna de París de 1871. Hyppolite Taine (1962 [1887-1888]) realizó un importante análisis sobre el papel desempeñado por las multitudes en esos procesos. Dos sucesos concretos se convirtieron en todo un símbolo de la susceptibilidad de la democracia del momento frente a los levantamientos populares y la violencia: la carrera meteórica del general Boulanger a finales de la década de 1880 y la huelga de los mineros de Decazeville de 1886 (Barroes, 1981, cap. 1). Boulanger se había dedicado a rentabilizar el descontento con la Tercera República, tanto de los conservadores como de los trabajadores, que había dado lugar a grandes manifestaciones populares en París

entre 1886 y 1887. En 1885 le habían nombrado ministro de Defensa debido, precisamente, a sus supuestas tendencias radicales. Las reformas que realizara en el ejército le valieron una gran popularidad y el gobierno, nervioso, le suspendió de su cargo en 1887, enviándole fuera de París en lo que tenía todos los visos de ser un exilio extraoficial. Su descontento con el gobierno se agudizó tras el *affaire* Wilson, en el que el yerno del presidente, Daniel Wilson, fue acusado de soborno. Así que Boulanger se presentó a las elecciones de 1888, con gran éxito. Ganó en París, donde entre 30.000 y 100.000 parisienses se reunieron para celebrar su victoria. En opinión de los teóricos franceses, la capacidad que tenía Boulanger para impulsar a las masas a la acción era el mejor ejemplo de su carisma ante las multitudes: Le Bon creía que inspiraba un fervor casi religioso (Le Bon, 1926 [1895], p. 85). Sin embargo, la vuelta al bonapartismo que unos grupos temían y otros anhelaban no acababa de materializarse. Cuando empezaron a presionarle para que asaltara el Elíseo en vez de esperar a las elecciones generales, Boulanger perdió los nervios y, temiendo que le encarcelaran, huyó al extranjero, donde acabó suicidándose dos años después. El caso de la huelga de Decazaville se consideraba, en cambio, buena muestra de los impulsos destructivos de las multitudes espontáneas carentes de líderes. La huelga dio lugar al asesinato de un oficial y se hizo famosa gracias a la descripción ficticia que de ella hiciera Émile Zola en su novela *Germinal* (1885; Barrows, 1981, cap. 4). Pero, al igual que el boulangismo, fue un suceso aislado. A pesar de que, a lo largo de la década de 1880, no hicieron más que aumentar las huelgas y las afiliaciones de los trabajadores de las fábricas a los

sindicatos, la violencia no llegó a afectar más que a un 4 por 100 de las huelgas y a una décima parte de las manifestaciones públicas. Sí es verdad que las manifestaciones iban adquiriendo un carácter cada vez más político, pero estudios recientes han demostrado que, en el fondo, estaban organizadas de una forma muy racional (Shorter y Tilly, 1974). Aun así, como el caso Boulanger eclipsó fugazmente la estabilidad de la política de la Tercera República, se convirtió en ejemplo de lo que temían los psicólogos, conjurando el fantasma de la violencia proletaria contra la propiedad privada y el sistema capitalista.

Estos ejemplos de protesta popular fueron interpretados como expresiones de descontento, parte de un malestar social más profundo, debido a las «nuevas condiciones de vida» asociadas a la vida urbana y el trabajo en la industria, así como a «la destrucción de las religiones y las ideas políticas que siempre han sido las raíces de nuestra civilización» (Le Bon, 1926 [1895], p. 14). Las multitudes, convertidas en una única masa, no eran sino el resultado del hacinamiento en las ciudades y la ruptura de los lazos familiares tradicionales (p. ej., Tarde, 1912 [1890], pp. 325-326). Se las consideraba el típico producto de un periodo de transición entre un orden social y moral antiguo y otro nuevo, y se les atribuían las mismas características que a otras conductas supuestamente «patológicas» o «anómicas» analizadas en la época (p. ej, Tarde, 1912 [1890], pp. 323-324). Resulta muy significativo que criminólogos como Sighele y Tarde fueran los pioneros de la psicología de masas (McClelland, 1989, cap. 6; Barrows, 1981, caps. 5 y 6).

The Criminal Crowd [La muchedumbre criminal], de Sighele (1892 [1891]), fue el resultado de sus años de

estudio con los antropólogos y criminalistas italianos Cesare Lombroso y Enrico Ferri y de la influencia de autores franceses como Taine, Espinas y Tarde (Barrows, 1981, p. 126). Sighele intentó dilucidar las condenas que debían aplicarse a los detenidos en disturbios violentos. Siguiendo a Ferri, afirmó que la ley debería distinguir entre la conducta de los «criminales natos», organizados en «sectas» criminales como las mafias, y los que acababan tan influenciados por las dinámicas internas de las masas que terminaban delinquiendo. Sólo los pertenecientes a las dos primeras categorías merecían los castigos más severos. Si bien era cierto que había multitudes que podían estar compuestas por «criminales natos» (por ejemplo, los mineros de Decazeville), en su opinión la mayoría constaban de honrados ciudadanos normales y corrientes, con los que convenía ser más benévolo (Sighele, 1892 [1891], pp. 117-122). Sighele también intentaba explicar la conducta de las masas recurriendo al símil de la hipnosis. La hipnosis llevaba fascinando a los investigadores médicos desde el siglo XVIII y, a finales del XIX, se la vinculó a la psicología criminal y la sociología a través del concepto de «sugestión». Sighele, siguiendo las ideas expuestas por la Escuela de Salpêtrière, consideraba que la propensión a la sugestión que permitía hipnotizar a una persona indicaba cierta «debilidad» moral. Manteniendo la distinción entre diversos tipos de multitudes afirmaba que sólo los tipos «criminaloides» podrían verse influidos para llegar a cometer los peores crímenes (Barrows, 1981, pp. 128-129; Sighele, 1892 [1891], pp. 137-144). Sus escritos adolecían, sin embargo, de una gran vaguedad respecto de los mecanismos que permitirían ejercer ese efecto hipnótico sobre las multitudes, siendo Tarde el que mejor llegara a

definirlos.

Tarde era un magistrado de provincias, es decir, formaba parte de la audiencia buscada por Sighele. Había adquirido una buena reputación como científico social y criminólogo y consideraba que la hipnosis era el punto de engarce físico entre la psicología y la sociología (Tarde, 1912 [1890], p. 193). Desarrolló sus tesis en su obra *The Laws of Imitation [Las leyes de la imitación]* (1890), en la que afirmaba que toda conducta social era el resultado de algún efecto de sugestión recíproca o «imitación» que inducía «cierto tipo de sonambulismo». De hecho, afirmaba, «tanto la conducta social como el estado de hipnosis no son más que un tipo de sueño» (Tarde, 1890, pp. 77, 87). En su obra *Estudios penales,* publicada ese mismo año, empezó a aplicar su hipótesis al estudio de las multitudes. En su opinión, las multitudes no eran sino ejemplos extremos de la fuerza del efecto mimético, mayor cuando los miembros pertenecían a un grupo social similar, sobre todo si se trataba de trabajadores. Alentado por los estudios de Sighele intentó desarrollar mejor este aspecto de su teoría. Pero, aunque ambos estuvieran de acuerdo en muchos aspectos, Tarde tendía a pensar que cualquier individuo podría sucumbir al hechizo de las multitudes. Las masas, al igual que las personas que se encuentran en estado de hipnosis, actúan de forma «inconsciente», atendiendo a su médula espinal en vez de a su cerebro (Tarde, 1892, pp. 354-355, 359). Así, una «chispa de pasión» podía «convertir a una reunión de elementos heterogéneos que no se conocen unos a otros» en una masa cohesionada y homogénea «que persigue su objetivo de forma irresistible» (Tarde, 1912 [1890], p. 323). En el seno de la masa la gente perdía totalmente su sentido

de la responsabilidad personal y actuaba de forma muy distinta a como hubiera actuado en tanto que individuos. Aunque la mayor parte de una multitud se hubiera sumado al grupo por «pura curiosidad», la fiebre de algunos pronto contagiaría las mentes de todos los demás, generándoles una especie de delirio. El mismo hombre que se acercó corriendo para impedir el asesinato de una persona inocente podría ser uno de los primeros en verse afectado por «el contagio homicida» (Tarde, 1912 [1890], p. 323).

Aludiendo a descripciones sobre la violencia de las masas, como la de Taine (Tarde, 1912 [1890], pp. 323-324), Tarde y sus contemporáneos fueron mezclando gradualmente la metáfora de la hipnosis con otras que ponían de manifiesto hasta qué punto las multitudes eran capaces de trastornar a sus miembros generándoles un estado mental y físico enfermizo. No era ya que las masas tendieran al alcoholismo, es que, en muchos aspectos, actuaban como auténticos alcohólicos, pues la atmósfera prevaleciente les embriagaba y llegaban a padecer «alucinaciones» y delirios de grandeza. Al final carecían de restricción alguna, su conducta se volvía puramente «instintiva» y cometían todo tipo de excesos sexuales, llegando incluso al asesinato. Al igual que el alcohol, integrarse en una multitud «envenenaba» al individuo, que padecía una especie de «locura» transitoria. También se comparaba la conducta de las masas con una «epidemia» que «infectaba» a los individuos. Estos adquirían la conciencia colectiva de las masas, que afectaba a todos sus miembros, contagiándoles de «fiebres» mentales o «delirios». (Para todo lo anterior véase Tarde, 1892, pp. 359-360.) Por último, al parecer las masas «salvajes» y «bestiales» generaban regresiones atávicas,

devolviendo a los hombres a un estadio más «primitivo» de la evolución: «la bestia humana» *[la bête humaine]* (Fournial, 1892, p. 109; Tarde, 1892, p. 358).

Estas descripciones de las masas eran el polo opuesto de la idea clásica de ciudadanía y deliberación democrática. Tradicionalmente, los ciudadanos debatían de acuerdo con la razón y ostentaban virtudes supuestamente «masculinas», como el valor o la fortaleza. En cambio, todos los síntomas patológicos asociados a las multitudes, con la incómoda excepción del alcoholismo, solían considerarse rasgos «femeninos». Las masas eran «cobardes» e «instintivas», como las mujeres. Lo que las movía no era la razón, sino las «pasiones» y los «sentimientos». Eran inconstantes e impredecibles, tendentes a la histeria, susceptibles a la sugestión y capaces de hechizar. Según Gabriel Tarde: «Las masas, aunque por lo general estén compuestas de hombres, son femeninas por su superficialidad, su revoltosa docilidad, su credulidad, su nerviosismo, sus bruscos cambios psicológicos, que las llevan de la furia a la ternura y de la desesperación a la risa» (Tarde, citado en Barrows, 1981, p. 47). La violencia civilizatoria es masculina, como la razón. Pero la violencia de las masas es como una «mujer salvaje, un fauno femenino o, peor aún, la manía de jugar con los instintos y sus hábitos mecánicos. A menudo se comporta como un animal de los menos evolucionados, como un invertebrado, un gusano monstruoso de sensibilidad difusa» (Tarde, 1892, p. 358).

Le Bon resumió y simplificó la obra de este autor convirtiendo la «mente colectiva» de la multitud (Le Bon, 1926 [1895], pp. 29-30) en «la *ley de la unidad mental de las masas*» (Le Bon, 1926 [1895], p. 26). Sacaba a relucir

descaradamente todos los prejuicios raciales y misóginos que latían tras estas ideas y afirmaba alegremente (sin querer demostrar nada) que «ciertas características de las masas, como la impulsividad, la irritabilidad, la incapacidad para razonar, la ausencia de juicio y espíritu crítico, la exacerbación de los sentimientos y otras… son propias de seres que están en un escalón inferior del proceso evolutivo, como mujeres, salvajes y niños» (Le Bon, 1926 [1895], p. 40). Lo único que aportó él a esta teoría fue la afirmación de que no había que considerar a las masas aberraciones que amenazaran el orden sociopolítico prevaleciente, sino tipificar su conducta en el seno de las sociedades modernas, sobre todo en las nuevas democracias populares. En su opinión, las masas no «siempre implicaban la presencia simultánea de cierto número de individuos en un mismo lugar». «Miles de individuos», puede que una «nación entera», podrían adquirir, «bajo la influencia de emociones violentas», las características propias de una «masa psicológica» (Le Bon, 1926 [1895], pp. 26-27). De hecho, el alejamiento y aislamiento que experimentaba un individuo al margen de las estructuras jerárquicas y las lealtades tradicionales habían convertido a las poblaciones de las sociedades de masas en un «conglomerado de individuos carente de cohesión», haciéndoles propensos a actuar como masa (Le Bon, 1926 [1895], pp. 238-239).

No se hablaba de proteger a jurados y asambleas parlamentarias de las masas porque se suponía que, en gran medida, funcionaban igual que estas (Le Bon, 1926 [1895], pp. 36, 215). Según Tarde: «Nuestras constituciones políticas son mecanismos primitivos comparados con nuestros propios organismos y ese espíritu colectivo al que

denominamos Parlamento o Congreso nunca funciona con la misma rapidez o seguridad, ni delibera con la suficiente inspiración y profundidad, ni despliega la intuición, ni la decisión, ni el *esprit* del más mediocre de sus miembros» (Tarde, 1892, p. 358). Le Bon fue incluso más allá afirmando que las instituciones políticas no ejercían *per se* influencia alguna sobre la conducta. Sólo resultaban eficaces cuando estaban en sintonía con los sentimientos de la nación. Lo determinante a la hora de gobernar no eran el derecho o el gobierno, sino el carácter y las costumbres, un argumento que Le Bon acabó vinculando al racismo.

Una sociedad de masas tenía que encontrar acomodo para sus masas. Tal vez la democracia no tuviera un valor intrínseco y las nociones de voluntad general o consenso fueran ilusorias, dado que no había multitud capaz de deliberación racional (Le Bon, 1926 [1895], p. 210). Sin embargo, según el dogma democrático prevaleciente, verdad y superioridad numérica eran inseparables (Le Bon, 1926 [1895], p. 211). Lo que atesoraban las masas era «estupidez», no «ingenio innato», y, aun así, cualquier régimen precisaba de su aprobación y asentimiento para legitimarse (Le Bon, 1926 [1895], p. 32). Sin embargo, afortunadamente se las podía manipular y la psicología de masas ofrecía a los estadistas una guía científica para hacerlo (Le Bon, 1926 [1895], p. 21). Si Decazeville había puesto de manifiesto la peligrosa destructividad de las masas, Boulanger había mostrado su maleabilidad. Las masas, «primitivas» y «sugestionables», caían fácilmente bajo la influencia de la retórica y el carisma. Incapaces de pensar por sí mismas, siempre las controlaban un par de líderes. Ni que decir tiene que no ejercían la «razón pura» ni las movían las

«ideas», sino que, como las mujeres, «seducían» apelando excesivamente a sus «sentimientos». Es más, carecían de opiniones propias y sólo defendían las que les habían inculcado (Le Bon, 1926 [1895], pp. 21-22, 56-59). La clave para ejercer el poder político era excitar la imaginación popular e inspirar una devoción casi religiosa a los seguidores. Desde este punto de vista bien se puede decir que el encanto del socialismo, como el de todas las ideologías exitosas, tenía un carácter fundamentalmente religioso (Le Bon, 1926 [1895], pp. 77-80, 82-85).

Las «masa electoral» se parecía a cualquier otra masa, pues no poseía más que una «capacidad de razonamiento limitada, carecía de espíritu crítico, era irritable, crédula y simple» (Le Bon, 1926 [1895], p. 201). Limitar el derecho de sufragio no tenía sentido, puesto que «quienes forman parte de una masa siempre tienden a quedarse en el mismo nivel y, al votar sobre cuestiones generales, no tiene más valor lo que votan cuarenta intelectuales que lo que votan cuarenta aguadores» (Le Bon, 1926 [1895], pp. 211-212). Sin embargo, resultaba tan fácil manipular al electorado como a cualquier otra masa. Enardecidas por el prestigio del líder de turno y su habilidad retórica, las masas caían víctimas de «afirmaciones» y «repeticiones» continuas que, apelando a los sentimientos, creaban un clima de apoyo gracias a los contagiosos efectos de la sugestión (Le Bon, 1926 [1895], pp. 141-159, 202-204). Le Bon creó un paralelismo que se convertiría en un cliché para sus sucesores, al afirmar: «Los estadistas que quieren defender una causa política usan las mismas técnicas que los vendedores que recurren a la publicidad». Así como hemos tenido ocasión de oír que el chocolate X es el mejor, hemos

oído en otros ambientes que «estos son los hechos», de modo y manera que si leemos en los mismos periódicos que A es un diablillo y B un hombre bastante honesto acabaremos convencidos de que esa es la verdad a no ser que nos dé por leer otro periódico en el que se defienda la opinión contraria» (Le Bon, 1926 [1895], pp. 142-143). El poder «mimético» es tan fuerte que el populacho considerará verdad revelada cualquier cosa que se defienda con el suficiente vigor.

Era una táctica similar a la utilizada para dominar a las asambleas parlamentarias (Le Bon, 1926 [1895], p. 215). Le Bon, al igual que otros teóricos, señalaba que uno de los costes de necesitar continuamente el apoyo de las masas sería la extensión del gobierno y un gran derroche financiero, puesto que había que comprar a diversos elementos de las masas y, al no haber otra forma de hacerlo más que subiendo los impuestos, todo el proceso se cerraría con una reducción de las libertades. El Estado crecería a la par que su autoridad y las burocracias a su servicio. El poder de estas últimas acabaría siendo enorme, puesto que se trataba de cuerpos impersonales, permanentes y carentes de toda responsabilidad (Le Bon, 1926 [1895], pp. 231-235). Así, la política de masas reforzaba ese otro aspecto tan característico de la sociedad de masas: la introducción de los métodos de producción en masa tanto en la industria como en el gobierno. Se trataba de previsiones que bebían en la ideología socialista y Le Bon creía que habría cierta reacción popular. Los ciudadanos acabarían consternados al darse cuenta de la corrupción de aquellos políticos empeñados en sobornar en su circunscripción local para obtener apoyo. El funcionamiento del Estado sería cada vez más mecánico y despótico (Le Bon, 1926 [1895], pp. 235-236). En ese

momento la destructividad de la que eran capaces las masas se convertiría en una fuerza creativa, sobre todo si algún líder carismático tenía el prestigio suficiente como para encauzar su espontaneidad y su energía (Le Bon, 1926 [1895], pp. 237-239, 150-151).

Como los puntos de vista de Le Bon son reaccionarios y racistas, encontraron una audiencia natural en la extrema derecha. A medida que aumentaba el poder de los sindicatos, Le Bon se mostraba cada vez más contrario a la democracia parlamentaria y defendía el nacionalismo y el liderazgo carismático como forma de controlar a las masas (cfr. Geiger, 1977, que encuentra ciertos paralelismos con las ideas de Sighele). Sus argumentos tuvieron éxito tanto entre los liberales conservadores (Lippmann, 1965 [1922], p. 127) como entre los liberales radicales (Wallas, 1908). No cabe duda de que los pensadores posteriores no suscribían los argumentos de Tarde o Le Bon sobre los efectos alucinógenos de las masas, ni las asunciones sexistas o racistas en las que se basaban, pero les cautivaron las metáforas y leyes sociales a las que dieron lugar. Además, estos teóricos tuvieron acceso a una dimensión desconocida para Le Bon, la influencia psicológica ejercida por la organización de los partidos sobre las masas, los políticos y los líderes.

El surgimiento de las organizaciones de partido

Si asociamos a Le Bon a los orígenes de la psicología de masas, debemos los inicios del estudio de los partidos políticos, en tanto que organizaciones de masas, a Moisei Ostrogorski y su *Democracy and the Organisation of Political Parties* de 1902. Una vez más, este vínculo distorsiona tanto como ilumina (Barker y Howard-Johnston, 1975; Pombeni,

1994a, pp. 163-169; Quagliariello, 1996). Ostrogorski estuvo al margen de muchas de las experiencias históricas que dieron forma a la nueva ciencia política. Era un judío ruso que estudiaba en las Écoles Libres des Sciences Politiques con Émile Boutmy y estaba muy influenciado por la escuela histórica francesa del siglo XIX y sus seguidores ingleses, compartiendo su simpatía por el liberalismo anglófilo. Puede decirse que era «tocquevilleano», puesto que consideraba que la democracia era un fenómeno social y moral (Quagliariello, 1996, cap. 2). De hecho, usó el famoso llamamiento que hiciera Tocqueville para la gestación de «una nueva ciencia política para un mundo nuevo» como lema de su libro (véase también Ostrogorski, 1902, vol. II, pp. 633-634). Más que hacer hincapié en los rasgos invariables de la naturaleza humana o la estructura social, sacaba a relucir nociones como «las tendencias mentales» o «las voluntades» de los principales actores políticos, señalando que se trataba de «fuerzas» surgidas de unas condiciones sociopolíticas cambiantes, a cuyo cambio contribuían a su vez (Ostrogorski, 1902, vol. I, pp. li-lii).

Ostrogorski decidió comparar la política de partidos británica con la estadounidense inspirándose en un famoso debate de su época sobre si Gran Bretaña estaba sucumbiendo al «modelo norteamericano» de «política-máquina» descrito por James Bryce en su libro *The American Commonwealth [La Commonwealth norteamericana]* (1888) (Quagliariello, 1996, cap. 3). De ahí que el libro se tradujera rápidamente al inglés con un prólogo de Bryce, que había fomentado la realización del proyecto, y se publicara antes incluso que el original francés (Pombeni, 1994b; 1994a, pp. 162-163). La idea de Ostrogorski de que la política

británica se había «americanizado» confirma, en opinión de muchos de sus comentaristas, que existía una tendencia general a la hegemonía de las organizaciones de partido. Un análisis que, sin embargo, tenía muchos más matices y engarzaba con debates anteriores sobre la extensión del sufragio teniendo en cuenta, sobre todo, las opiniones de J. S. Mill al respecto.

Ostrogorski era un liberal al estilo de Mill y compartía su temor de que «la tendencia general de las cosas» derivara en las sociedades comerciales hacia la «mediocridad»; un proceso que, a su vez, asociaba a la creciente «influencia de las masas», que acabaría siendo «el único poder digno de tal nombre» (Mill, 1977 [1836], p. 121; Mill, 1991b [1859], p. 73). Al igual que Mill, no creía que el peligro estuviera en la democracia *per se,* sino en las presiones sociales para nivelarlo todo en el mínimo denominador común. El resultado era que no habría diferencia entre gobernantes y gobernados. Los partidos de masas reflejaban y exacerbaban esa tendencia. Lo preocupante era que las «personas con ingenio» no podrían prosperar y la sociedad se estancaría. Ostrogorski compartía la idea de Mill de que «todas las cosas sabias y nobles tienen su origen en el individuo». También pensaba como Mill, con cierto optimismo, que «el honor y la gloria del hombre medio» estribaba en «ser capaz de seguir esa iniciativa» (Mill, 1991b [1859], p. 74). Retomando los argumentos de Mill (Mill, 1991a [1861]) afirmó que la solución estaba en diseñar mecanismos institucionales que preservaran el individualismo y garantizaran que las personas excepcionales pudieran expresar sus puntos de vista y ser escuchadas. Mientras esto se garantizara, las masas les seguirían.

Por lo tanto, Ostrogorski se negaba a aceptar la inevitabilidad de los partidos de masas. Consideraba que se podía y se debía promover formas alternativas de organización democrática. Al igual que muchos liberales británicos de su época, vio la admirable habilidad de Gladstone para organizar campañas morales con las que recabar el apoyo popular para el Partido Liberal. Lo que demostraba, en su opinión, que los partidos podían impulsar a la acción y hacer mejores a sus partidarios por medio de una sutil mezcla entre liderazgo inspirado y el continuo hincapié en temas relacionados con los derechos y la justicia (Vincent, 1966, cap. 3; Harvie, 1990). Así podría dotarse a los partidos de algo de la fuerza moral de la que gozaban las antiguas organizaciones encargadas de las campañas electorales, como la Anti-Corn Law League. Abogaba por una vuelta al modelo antiguo y se mostró contrario a que Chamberlain y Birmingham promovieran las nuevas formas de organización de partido.

El análisis de Ostrogorski refleja tanto la cultura política liberal británica, con su optimismo y su fe en el progreso social y moral (Bradley, 1980; Bellamy, 1992, cap. 1), como la ausencia en Gran Bretaña de un partido o movimiento socialista revolucionario de peso. Sin embargo, nunca se ha leído correctamente a Ostrogorski. Sus contemporáneos iban a la caza de sus ejemplos, que luego reinterpretaban en consonancia con sus propias teorías. Los comentaristas posteriores siguieron su estela y alababan que hubiera sido un «pionero» al introducir el «conductismo» en la ciencia política (Butler, 1958, p. 44). Sin embargo, consideraban que sus propuestas de reforma eran incomprensiblemente «absurdas» (Butler, 1958, p. 44) y «fantasiosas» (Runciman,

1963, p. 71) y que no tenían nada que ver con sus análisis de la moderna política de partidos. No obstante, al parecer su importancia radicaba precisamente en el hecho de que *no* fuera «uno de los fundadores destacados… de la sociología política» (Lipset, 1964, p. xiv). Alcanzó ese estatus gracias al éxito de unos paradigmas intelectuales que le permitieron evaluar las perspectivas de la democracia de forma muy distinta, pero con los que no tenían nada que ver ni su método ni sus teorías empíricas.

Aunque Ostrogorski vinculara el auge de los partidos de masas a ciertos rasgos de las sociedades modernas y el subsiguiente clima intelectual que se había creado en ellas, se negaba a suscribir un determinismo estructural o psicológico. Consideraba que las estructuras sociales y las ideas eran variables independientes, aunque ejercieran una influencia mutua, que evolucionaban de forma históricamente contingente. Ostrogorski creía que tanto los partidos británicos como los estadounidenses eran el resultado de ciertos cambios sociales y económicos que habían dado lugar a una sociedad de masas sin afectar a la ética individualista anterior. El proceso se debía a causas diferentes en ambos países. En Gran Bretaña había sido el resultado de la fusión entre la Revolución Industrial y la ideología benthamita (Ostrogorski, 1902, vol. I, p. 39). Esta doctrina había sido genuinamente radical en sus inicios y se alimentaba de la lucha de la clase empresarial burguesa por la extensión de los derechos civiles y la instauración de una sociedad más meritocrática. Sin embargo, cuando se difundió entre las masas se transformó en un credo igualitario y materialista (Ostrogorski, 1902, vol. I, pp. 48, 580-581, 587). De modo que los vínculos sociales orgánicos

basados en el deber y la deferencia hacia el orden social aristocrático fueron reemplazados por los vínculos que generaban el interés económico entre compradores y vendedores. Cuando a estas dinámicas culturales se sumó el declive de las estructuras sociales, los individuos se convirtieron en átomos aislados atraídos hacia una masa homogénea de la que acababan formando parte. Lo que «forzaba a los individuos a disolverse en las masas» y explicaba su actitud posterior no era tanto la psicología humana en sí, sino las circunstancias (Ostrogorski, 1902, vol. I, pp. 48-50). La producción en masa ofrecía a la gente hábitos y culturas generalizables junto a opiniones enlatadas que evitaban que tuvieran que formarse una opinión propia. Las organizaciones de masas dotaban a los individuos de cierto sentido de la solidaridad y de un objetivo colectivo que, al parecer, no eran capaces de hallar por sí mismos. Ostrogorski creía que el auge de la religión evangélica era un buen ejemplo de esa tendencia.

Los partidos de masas no eran más que el reflejo de una transformación social general. Según Ostrogorski, la mejor forma de organizar un partido era la propuesta por Burke, que lo definía como «un cuerpo de hombres unidos para promover, mediante su labor conjunta, el interés nacional, basándose en algún principio particular acerca del cual todos están de acuerdo» (citado en Ostrogorski, 1902, vol. II, p. 652). Esta definición contenía las claves de una sociedad anterior y más individualista, en la que la idea de unidad orgánica había dado paso a la de una forma de unión entre los individuos más consciente (cfr. Ball, 1989). Pero la extensión del sufragio había convertido a los partidos en meras máquinas electorales pensadas para organizar el voto

de las masas. Ostrogorski asociaba este cambio al sistema de elecciones primarias diseñado por Joseph Chamberlain en Birmingham. En los Estados Unidos habían surgido organizaciones similares; pensemos en la maquinaria política del Partido Demócrata, *Tammany Hall,* de triste recuerdo. Estos nuevos partidos reflejaban el *ethos* de la época. La elección popular de líderes y dirigentes hacía que los políticos se sumieran en la mediocridad de las masas en vez de intentar remediarla. Más que ciudadanos concienciados, eran políticos profesionales que consideraban que la política era una industria de la que se podía vivir (Ostrogorski, 1902, vol. I, p. 593). Los partidos eran «empresas» y ganar las elecciones y obtener cargos se convirtieron en fines en sí mismos. Ya no eran medios para poder implementar políticas públicas deseables (Ostrogorski, 1902, vol. II, p. 651). Ostrogorski no creía que todos los partidos fueran necesariamente corruptos en el sentido de que buscaran sobornos pero harían cualquier cosa para ganar unas elecciones y asegurar su posición (Ostrogorski, 1902, vol. II, pp. 656-657). Como resultaba bastante caro mantener la maquinaria de los partidos, estos acabaron siendo presa de los defensores de intereses sectoriales, siempre dispuestos al intercambio de favores (desde condecoraciones a contratos públicos) para obtener fondos de los empresarios, los sindicatos u otras comunidades concretas. Esta tendencia cobró especial fuerza en los Estados Unidos y más concretamente en el ámbito de las elecciones municipales, donde los partidos acabaron gestando un faccionalismo de tipo diferente al anterior.

Lo peor de esta nueva forma de hacer política eran las consecuencias teóricas. Ostrogorski vinculaba la idea

burkeana de partido a una interpretación neorousseauniana del contrato social extremadamente radical, según la cual había que renegociar el apoyo al gobierno debatiendo todos y cada uno de los temas importantes, hasta llegar a construir una unión racional de voluntades que permitiera implementar políticas que realmente fomentaran el interés general (Ostrogorski, 1902, vol. II, pp. 671-681). Para Ostrogorski lo ideal no era «un contrato social», sino múltiples «contratos sociales» que fueran reemplazándose unos a otros en una «sucesión indefinida» (Ostrogorski, 1902, vol. II, p. 680). En cambio, los nuevos partidos querían tener una presencia permanente que les permitiera obtener el poder y conservarlo; de ahí su necesidad de profesionales y de una organización permanente (Ostrogorski, 1902, vol. II, p. 656). Querían arrogarse la facultad de hablar en nombre de la mayoría sobre cualquier tema que pudiera surgir. Para poder hacerlo hubieron de abandonar la idea de una unión racional basada en principios y tender hacia la uniformidad pasiva derivada de una venta de opiniones al por mayor que buscaba el mínimo denominador común en cada tópico, sin tener en cuenta la incoherencia de los resultados (Ostrogorski, 1902, vol. I, pp. 588-589). Este tipo de partidos no encauzaban la educación cívica porque apelaban a ideas convencionales y al interés propio (Ostrogorski, 1902, vol. I, p. 594). Los puntos de vista independientes eran una amenaza perpetua para la hegemonía de los partidos (Ostrogorski, 1902, vol. II, p. 656), de manera que «no se apelaba a la razón que analiza y diferencia, sino a los sentimientos, suscitando emociones que confunden el juicio y aprisionan a la voluntad» (Ostrogorski, 1902, vol. I, p. 585). El proceso

«desmoralizaba» tanto a los ciudadanos como a los políticos (Ostrogorski, 1902, vol. I, p. 585; vol. II, p. 635). Los segundos acababan siendo «timoratos» y conformistas, incapaces de decir algo que pudiera ofender a un partidario potencial o a un patrocinador (Ostrogorski, 1902, vol. II, pp. 632, 635-636). El propósito esencial de la democracia ya no era la deliberación sobre el bien común, era un procedimiento formal y mecánico para obtener la aprobación popular (Ostrogorski, 1902, vol. II, pp. 638-639, 650-651). De hecho, la mentalidad de la organización había afectado a la concepción del deber público y sustituido el autocontrol y la responsabilidad por un formalismo «mecánico» y la deferencia hacia los puntos de vista y prácticas convencionales (Ostrogorski, 1902, vol. II, p. 643).

Ostrogorski consideraba a estas «organizaciones de partidos» la «negación de la democracia» (Ostrogorski, 1902, vol. II, p. 622), pues acababan con el sentido de deber cívico de ciudadanos y políticos, hasta que ya no eran capaces de tener una opinión propia ni de participar activamente en el proceso democrático. Él creía que sus días estaban contados (Ostrogorski, 1902, vol. II, p. 687). Los partidos se habían empezado a fragmentar cuando sus miembros, alienados por sus tendencias corruptas y su deriva esencialmente antipolítica, se rebelaron contra el carácter necesariamente anodino del programa común y empezaron a hacer campaña a favor de aquellos problemas específicos que les interesaban personalmente. Uno de los mayores defectos de los partidos permanentes era que impedían la formación de nuevos tipos de asociación, al cristalizar las opiniones y obstaculizar la evolución de las ideas (Ostrogorski, 1902, vol. II, pp. 637-638). Ostrogorski creía que la solución estaba en la vuelta a

los partidos carentes de organización permanente, basados en «una agrupación de ciudadanos creada específicamente para debatir temas importantes para el partido» (Ostrogorski, 1902, vol. II, p. 658). Serían partidos *ad hoc* que impedirían la formación de cuadros permanentes. Los ciudadanos se verían obligados, así, a evaluar cuestiones concretas en vez de tener que aceptar paquetes prefabricados que, a menudo, no eran más que bolas de nieve de posturas incoherentes. Para ganarse a los ciudadanos, los partidos no tendrían más remedio que educar a la ciudadanía, y la democracia volvería a su ideal de construir la unidad social en torno a la voluntad general.

Ostrogorski creía que su sistema de «liga» de partidos centrados en problemas circunstanciales era el más adecuado para «las condiciones que se dan en una sociedad compleja, con multiplicidad de intereses», porque los ciudadanos sólo tomaban nota de problemas concretos y les resultaba difícil concebir o identificarse con los problemas de la comunidad en su conjunto (Ostrogorski, 1902, vol. II, p. 681). También imaginó una serie de mecanismos institucionales para promover su idea. Hablaba, por ejemplo, de la necesidad de que el Estado organizara elecciones primarias, según un sistema proporcional, para seleccionar a los candidatos. Unas elecciones en las que todos pudieran votar sin tener en cuenta su afiliación a partidos específicos. De este modo, durante la legislatura, se apreciaría lo que preocupaba a la gente en cada momento. Al igual que los pluralistas políticos modernos, consideraba que la sociedad constaba de «mayorías y minorías cuyos elementos constituyentes varían continuamente según las circunstancias», dificultando el afianzamiento de mayorías

tiránicas (Ostrogorski, 1902, vol. II, p. 678). Las leyes «dejarían de ser imperativos decididos por la mayoría dominante», para pasar a ser «una serie de compromisos a los que han llegado unas mayorías cuya composición puede variar según se debata sobre un tema u otro. En todo caso, serán el resultado de una genuina reflexión sobre puntos de vista y sentimientos de la mayoría constituida con vistas a adoptar una decisión en ese tema concreto» (Ostrogorski, 1902, vol. II, p. 715).

Ni que decir tiene que para Ostrogorski la «batalla decisiva» había que librarla en el ámbito de las ideas, el «*habeas animum*» (Ostrogorski, 1902, vol. II, p. 728). Los electores debían recuperar la moral para poder hacer uso de su juicio. Para lo cual era imprescindible que volviera a surgir una clase política que creyera que la «igualdad de derechos» nunca podría salvar las «desigualdades naturales que existen entre cerebros y caracteres» (Ostrogorski, 1902, vol. II, p. 640). Ostrogorski consideraba que su propuesta animaría a los hombres capaces y de principios a salir a la luz, porque, en contra de lo que ocurría con el sistema de partidos, la convicción moral y el poder de la razón volverían a ser elementos valiosos en vez de lastres. Como la mayoría de sus contemporáneos, admitía que no era una deriva con la que se pudiera contar. Aunque Bryce afirmara que su análisis de la americanización del sistema británico era exagerado (Prefacio a Ostrogorski, 1902, vol. I, p. xliii), casi todos los demás comentaristas creían que, de hecho, le faltaba fuerza a su teoría. Contamos con una analogía muy reveladora de Graham Wallas, que comparaba su análisis con «toda una serie de observaciones conscientes de los cielos desde el punto de vista copernicano realizadas por un

defensor leal, pero pesimista, de la astronomía ptolemaica» (Wallas, 1908, p. 125). Resulta paradójico que el único teórico que se tomara en serio sus ideas fuera incapaz de hacer oír sus argumentos porque se expresaban en un lenguaje político que sus contemporáneos y la mayoría de los comentaristas de la época consideraban anacrónico en el mejor de los casos e incoherente o absolutamente incomprensible en el peor. En opinión de Wallas, Ostrogorski no había aprendido las lecciones que enseñaba la nueva psicología social y por eso depositaba expectativas totalmente carentes de realismo en el electorado. A esta crítica Robert Michels añadiría otra: tampoco había tenido en cuenta la necesidad histórica de organización (Michels, 1959 [1915], p. 361). En concreto, había pasado por alto que los factores psicológicos y organizativos no minaban la posición de las elites, sino sólo alteraban su naturaleza, dotándolas de un poder mayor. Así, Ostrogorski, en vez de contribuir a una revitalización de la democracia, se vio al servicio de quienes querían o afirmar que la democracia era imposible (p. ej., Mosca, 1939 [1923], p. 389[2]), o defender que sólo era posible en la versión que criticaba y quería cambiar (p. ej., Weber, 1994c [1919], p. 340).

La persistencia de las elites

La idea de que la organización democrática no obstaculizaba, sino promovía el poder de las elites, acabaría constituyendo el tercer rasgo básico de la moderna teoría de la democracia. En sí misma, la noción de que siempre son las elites las que gobiernan no era nueva en absoluto. En el fondo es una perogrullada que expresa la idea de que siempre serán menos los que gobiernan que los gobernados. La originalidad de los teóricos del elitismo democrático

estribaba, en primer lugar, en sus referencias a las nuevas teorías de la psicología social y de las organizaciones, que, al igual que en el caso de los partidos, explicaban la base y el carácter del poder de las elites. En segundo lugar estaba su convicción de que estas elites no sólo no rendían cuentas al electorado, sino que lo manipulaban. En estos aspectos diferían de los elitistas tradicionales, como Ortega y Gasset, en cuya opinión el ascenso de las masas conduciría a una «tiranía populista de la mayoría» que promovería una nivelación general con arreglo al mínimo denominador común posible, transmutando la cultura en barbarie (Ortega y Gasset, 1961 [1930], pp. 13-14). Los teóricos del elitismo democrático criticaban el hecho de que seguían siendo las elites las que gobernaban, aunque el estilo y las bases de su poder hubieran cambiado.

El estudio de las masas partía de análisis de la política francesa y la teoría de los partidos británica y estadounidense, pero la teoría de las elites reflejaba ciertas tendencias de la vida política italiana y sus principales representantes fueron Vilfredo Pareto y Gaetano Mosca. A lo largo de sus carreras, Pareto y Mosca tuvieron sus diferencias sobre quién había formulado la teoría de las elites. Ambos aspiraban a la elaboración de una teoría «científica» basada en el descubrimiento de las «constantes sociales o tendencias que determinan la forma que adopta la organización política de las sociedades humanas» (Mosca, 1939 [1895], p. 6). Ambos compartían el desprecio del positivismo hacia la metafísica y utilizaban sus teorías para desmontar y desenmascarar las pretensiones de demócratas y socialistas, aunque su enfoque y concepción del elitismo fueran muy distintos. Pareto se hizo un nombre como

economista político que defendía la economía de mercado. Creía que el liberalismo político y económico era la expresión del modelo de acción racional propio de toda acción humana. Observaba que, en la década de 1890 (Bellamy, 1987, cap. 2; 1990), no se habían aplicado estos criterios. Los políticos liberales, lejos de buscar el libre comercio y limitar las funciones del Estado, se habían dedicado a ejercer un «socialismo burgués», recurriendo al proteccionismo y los monopolios estatales para beneficiar a ciertos patrocinadores pertenecientes al mundo de la industria y al sector agrícola (Pareto, 1974 [1891], pp. 378-379). Pareto consideraba que el marxismo era utópico e impracticable, pero, en principio, no se mostró muy contrario a un «socialismo popular» que consideraba una reacción normal ante la corrupción gubernamental y el fracaso de sus políticas económicas (Pareto, 1966 [1893], p. 70). El problema era que la burguesía no había retomado el liberalismo para reconciliarse con los trabajadores, sino para favorecer al mercado. Les habían comprado con las políticas de bienestar. Puesto que no cabía duda de que el libre mercado seguía siendo el sistema óptimo, esta estrategia sólo se explicaba porque, o bien había cambiado la naturaleza del capitalismo, o había fracasado la economía política liberal. La respuesta debía estar en el atractivo psicológico que las ideas no lógicas o irracionales tenían para las masas y en la habilidad de las elites para explotar este extremo con la intención de obtener poder (Pareto, 1902, vol. I, p. 125). La sociología de Pareto se limitaba a ahondar en un diagnóstico sobre la naturaleza de la política italiana. En cambio, Mosca era constitucionalista y parlamentario (Bellamy, 1987, cap. 3). Pareto despotricaba como miembro de la clase liberal

burguesa, mientras que Mosca seguía convencido del valor de las virtudes cívicas e intentaba revivir la ética ciudadana. Como Ostrogorski, cuyas tesis de fondo compartía en gran medida, creía que el declive y la corrupción se debían a ciertos cambios sociales y estructurales, sobre todo a la extensión del sufragio y al excesivo poder del legislativo, que oscurecía la división de poderes (Mosca, 1958 [1884], pp. 310-326). Sin embargo, al contrario que Ostrogorski, sostenía que era una evolución difícil de combatir, porque se basaba en leyes sociológicas.

Pareto presentó sus teorías por primera vez a principios de la década de 1900, cuando publicó su obra *Socialist Systems [Sistemas socialistas]* (Pareto, 1902). En este libro ya formula y propone claramente una teoría elitista como alternativa a un marxismo al que critica y cuyo gran atractivo intenta explicar. La circulación de las elites reemplaza a la lucha de clases, la masa al proletariado y se declara ilusoria la idea de un futuro sin dominio, debido a que las elites explotan a los gobernados en cualquier sistema, siendo la propiedad privada exclusivamente una fuente posible de poder y autoridad. Como Le Bon, Pareto creía que el socialismo conseguía resultar tan atractivo como cualquier religión milenarista apelando a las emociones en vez de al intelecto. Conceptos como «voluntad general», «bien común» o «soberanía popular» eran incoherentes considerados en sí mismos. Se limitaban a legitimar, de forma espuria, el paso de una elite capitalista a una socialista. En sus escritos posteriores, como el extenso *Treatise of General Sociology [Tratado de sociología general]* de 1916, Pareto hablaba de los mecanismos psicosociológicos en los que se basaba esta evolución.

Según el autor italiano, lo que impulsaba a los seres humanos eran cierto número de «residuos» emocionales básicos. Por lo tanto, se les podía manipular recurriendo a una forma de argumentación que denomina «derivaciones». Si bien llega a enumerar unos 52 «residuos», los más importantes eran el «instinto para su combinación» y la «permanencia de los agregados». Basándose en Maquiavelo, Pareto dividió a las elites políticas en «zorros» y «leones», dependiendo de cuál fuera el «residuo» dominante. El primero favorecía la «astucia» de los que gobernaban por consenso (Pareto, 1916, párrafo 889), el segundo servía de base a una tendencia conservadora más inclinada a recurrir al uso de la fuerza (Pareto, 1916, párrafo 888). Ambos tipos de elite política extraían su poder del apoyo de coaliciones compuestas por grupos sociales y económicos muy heterogéneos, que compartían todas las características asociadas a los nuevos «especuladores» y rentistas inversores, respectivamente. Pareto afirmaba que se daba una «circulación» cíclica de las elites que dependía de los ciclos socioeconómicos. Así, los zorros ayudaban a los especuladores tácita o activamente a «expoliar» a los rentistas, tanto si se trataba de ahorradores pequeñoburgueses como de grandes accionistas. Al principio, el aumento de la prosperidad iría acompañado de graves críticas por parte de los defensores de la moralidad tradicional al *boom* consumista. Sin embargo, a medida que tanto los gobiernos como el populacho se fueran endeudando por el exceso de consumo que permitía el crédito, la economía empezaría a contraerse por la falta de capital y de inversiones productivas. Se haría evidente que había que ahorrar y gastar menos y llegarían al poder

gobiernos de leones más conservadores, que apoyarían a los rentistas poniendo en juego ambos «residuos». Aun así era posible que la economía se estancara y la gente empezara a cansarse de la austeridad de los leones, precipitando de nuevo el auge de los zorros y especuladores y dando lugar al inicio de un nuevo ciclo (Pareto, 1916, párrafos 2053-2059; 2223-2236).

Pareto decía estar describiendo un fenómeno universal y recurría a ejemplos de la historia antigua para demostrar la objetividad de su teoría. Pero vuelve al contexto italiano en los dos últimos capítulos de su *Treatise*, así como en diversos artículos escritos tras la guerra, sobre todo los que posteriormente se recopilaron y publicaron bajo el título *Transformación de la democracia* (Pareto, 1980 [1921]). En ellos afirmaba que Italia se encontraba en las garras de una plutodemocracia. La democracia parlamentaria era el instrumento perfecto para que los políticos «zorros» pudieran crear una red clientelar de «especuladores». Los trabajadores tenían, hasta cierto punto, cosas en común con los plutócratas. Unos querían mejores sueldos y beneficios sociales, otros más ganancias y subsidios estatales. Ambos querían expropiar a los rentistas de sus ganancias y elevar los impuestos para que el Estado pudiera ser más intervencionista. Sin embargo, había puntos en los que sus intereses divergían completamente. Pareto temía que la democracia pudiera ganar a la plutocracia. El clientelismo reforzaba ciertas tendencias centrípetas que dispersaban el poder del gobierno, creando lo que denominaba un nuevo feudalismo de nobles guerreros que se expresaba en los conflictos entre fascistas y sindicatos. En cambio, la inestabilidad económica y social fomentaba las tendencias

centrífugas que exigían un reforzamiento de la autoridad. Pareto había afirmado que los socialistas se harían con el poder al estilo bolchevique, pero señaló con orgullo que el ascenso de Mussolini al poder confirmaba «estupendamente los pronósticos que hacía en mis *Escritos sociológicos* y muchos de mis artículos» (Pareto, 1975 [1922]). En realidad, la teoría de Pareto era una reelaboración *ex post facto* de su sensacionalista interpretación de la situación italiana, en la que reformulaba los sucesos en términos de las categorías de su teoría para luego aplicarlas a todo evento acaecido en el pasado, como si se tratara de leyes universales de la conducta humana. Sin embargo, aun siendo antidemócrata, no era fascista. Creía que el Estado era un «medio de expolio» al margen de quién estuviera al frente. De haber vivido para verlo seguro que hubiera considerado que el régimen de Mussolini era el arquetipo de la «plutocracia demagógica». Su problema era que había eliminado cualquier posibilidad de ver el régimen que más deseaba: un Estado liberal de libre mercado.

También Mosca criticaba las transformaciones políticas de las administraciones liberales de preguerra y posguerra, pero hizo un análisis de la situación bastante diferente. Tendía a atribuir el poder de las elites no tanto a factores psicológicos como a elementos sociales y organizativos. La clase dominante no lo era sólo porque sus miembros poseyeran las cualidades necesarias para el liderazgo en una sociedad dada, sino también debido a otro rasgo «más importante y menos estudiado: una minoría organizada que actúa coordinadamente siempre puede más que otra minoría desorganizada que no tiene voluntad, ni iniciativa, ni capacidad de acción conjunta» (Mosca, 1958 [1884], p. 34;

cfr. asimismo 1939 [1896], pp. 50-53). El problema de la política electoral de masas no era el elitismo en sí, sino el hecho de que favorecía a cierto tipo de elite.

Mosca creía en el ideal liberal parlamentario tradicional y en la importancia de la existencia de un debate racional e imparcial entre representantes independientes y educados. No creía, como Le Bon, que el Parlamento sólo pudiera funcionar siguiendo la lógica de las masas. Los parlamentos, lejos de ser «multitudes», en el sentido de una «reunión azarosa e inorgánica de seres humanos», eran grupos de hombres con una larga experiencia en el manejo de los asuntos públicos e inmunes al daño que puede causar en un cerebro bien calibrado la elocuencia ardiente y embelesadora (Mosca, 1939 [1896], p. 257). Lo difícil era lograr que los representantes reunieran estas virtudes. Hasta ese momento el sistema se había alimentado de una clase política muy concreta: los terratenientes *(gentry).* En su opinión, la *gentry* tenía tanto las cualidades intelectuales necesarias para administrar un Estado moderno como, sobre todo, la suficiente independencia económica como para dedicarse al servicio público movida por el sentido del deber, no como medio de vida (Mosca, 1939 [1896], p. 144). Asumía, haciendo gala de cierta ingenuidad, que no defendería intereses comunes que pudieran estar en contradicción con el interés general. Pero, como era una clase en declive, pensó que las clases medias de profesionales podrían reemplazarlos. Adoptó personalmente este papel compatibilizando su carrera académica con el cargo de diputado entre 1909 y 1919. Más tarde fue senador, sin olvidar que, entre 1914 y 1916, fue subsecretario de la Secretaría de Estado para las Colonias. Era, no obstante, muy consciente de que pocos de

sus compañeros políticos estaban a la altura de este elevado ideal (Mosca, 1939 [1896], pp. 269-270). Por lo tanto, se propuso averiguar las razones que explicaran la falta de cualidades de las elites del momento y buscar soluciones que pudieran motivarlas de forma idónea.

Mosca creía que uno de los mayores obstáculos a los que habría de enfrentarse la reforma eran las ideas equivocadas que circulaban sobre la naturaleza de la democracia. Afirmaba que las elites no podrían gobernar recurriendo exclusivamente a la fuerza. Precisarían la legitimidad moral que sólo da una «fórmula política», como el derecho divino de los reyes o la soberanía popular, para obtener la cooperación voluntaria de los gobernados (Mosca, 1939 [1896], pp. 70-72). No era necesario que esta fórmula tuviera una «base científica», bastaba con que fuera aceptada. Sin embargo, Mosca, al contrario que Pareto, creía que la aceptación dependía de factores sociales, no psicológicos. Las fórmulas debían ser las adecuadas en el contexto social en el que fueran a utilizarse, pero no creía en ningún tipo de determinismo social. Una sociedad podía recurrir a más de una fórmula, pero no a cualquiera. En las sociedades de masas, la democracia y el socialismo resultaban sumamente atractivos al prometer el gobierno de y por el pueblo. Mosca esperaba poder debilitar ese atractivo entre los intelectuales burgueses haciendo un análisis «positivista» de estos dos «sistemas metafísicos» que demostrara que, lejos de reducir el poder de las elites, lo incrementaban (Mosca, 1939 [1896], pp. 325-328).

Mosca afirmaba que en las democracias de masas «los electores no eligen al diputado, sino que es el diputado el que elige a los electores (Mosca, 1958 [1884], p. 275; 1939

[1896], p. 154). El sufragio universal reforzaba el poder de las elites: la superioridad de una minoría organizada sobre una masa de individuos aislados. Los votantes no pueden elegir al candidato que quieren ni proponer las políticas que deseen y los esfuerzos individuales no bastaban para obtener apoyo. El resultado es que la agenda política, que contiene todo aquello que importa en unas elecciones, la fijan grupos compuestos por individuos organizados e influyentes. Se trata sobre todo de partidos y otras organizaciones políticas e individuos especialmente destacados, por lo general los más ricos (lo que Mosca denominaba «grandes electores»), así como de los miembros del gobierno junto a sus socios (Mosca, 1939 [1896], p. 155). Los grupos de interés poderosos, lejos de ver limitado su poder en las democracias populares, obtenían más. El resultado era un sistema político clientelar que se dedicaba al tráfico de influencias en vez de a deliberar sobre el bien común. El éxito político exigía «cobardía moral, falta del sentido de la justicia, astucia e intriga» en vez de «fortaleza de carácter, valor e imparcialidad» (Mosca, 1959 [1884], p. 284).

En un primer momento Mosca había considerado que la mejor forma de remediar estos errores era limitar la democracia. Se opuso a la extensión del sufragio universal masculino y femenino en 1912, y sugirió que los miembros del Senado y el ejecutivo podrían ser directamente nombrados por el rey para debilitar el poder de los legisladores. Sin embargo, él mismo se lamentaba de que lo más seguro era que esta idea no recabara grandes apoyos. Por lo tanto, empezó a pensar en cómo podría limitarse a sí misma la democracia. Una posibilidad que surgió a partir de su teoría de la «defensa jurídica», que empezó a desarrollar

muy pronto, ya en la primera edición de sus *Elements of Political Science [Elementos de ciencia política]* (1896). La «defensa jurídica» consistía en el diseño de una serie de mecanismos capaces de promover el «disciplinamiento moral» de los intereses egoístas y, por consiguiente, el respeto al imperio de la ley (Mosca, 1939 [1896], p. 126). Una disciplina de este tipo surgiría de una «restricción recíproca de los individuos» capaz de «hacer mejor» a la gente «no destruyendo sus instintos malvados, sino enseñando al individuo a domarlos» (Mosca, 1939 [1896], p. 127). Mosca creía que la clase política constaba de algo más que de gobernantes. Formaban parte de ella todos los individuos activos con capacidad política. Un sistema eficaz basado en la «defensa jurídica» no sólo creaba pesos y contrapesos entre los gobernados y las elites en el gobierno, sino también (lo que era más importante) entre los diversos niveles y secciones de la clase en el poder. Este sistema iba más allá de la creación de límites constitucionales. Había que repartir el poder sociopolítico de forma que ningún grupo pudiera monopolizarlo. Para él la única exigencia importante (y práctica) era: «Lo que habría que plantear a un sistema político es que todos los valores sociales estén representados y que haya un lugar en él para todo aquel que tenga alguna de las cualidades que determinan el prestigio y la influencia de las que goza un individuo» (Mosca, 1939 [1896], p. 258). Para preservar la libertad y lograr que gobiernen los que estén mejor preparados para desempeñar una determinada función no debería prevalecer ningún principio o clase política con capacidad para limitar el acceso a todas las fuentes de influencia. Con este argumento pluralista creía estar sentando las bases no sólo de la

separación entre Iglesia y Estado, sino también de la distinción entre políticas públicas y economía, así como, en el seno del Estado, entre gobierno y burocracia, sin olvidar que podía dar pie a procesos de descentralización.

En una democracia pura o ideal se tiende a ignorar la necesidad de la «defensa jurídica» y a centralizar todo el poder en manos de la elite elegida exclusivamente por soberanía popular. En su opinión, el responsable de esta situación era el socialismo. Creía que lo natural era que la gente pensara que, puesto que la democracia no lograría la igualdad política, habría que introducir la igualdad económica recurriendo a la propiedad colectiva de los medios de producción. Sin embargo, vio con claridad que una medida como esa no podría conducir más que al despotismo. Porque daba a la elite dentro del partido el monopolio tanto del poder político como del económico (así como del ideológico y militar) (Mosca, 1939 [1896], p. 144). En cambio, en un sistema social en el que hubiera diversas fuentes de influencia podría redefinirse la democracia hasta convertirla en un mecanismo capaz de fomentar la «restricción recíproca». La clave estaba en mezclar a las diferentes clases sociales y niveles de poder político, mejorando la calidad de los representantes. La democracia pura requería el gobierno de quienquiera que hubiera obtenido el apoyo de la mayoría. Mosca sugería la posibilidad de diseñar dos sistemas electorales diferentes para elegir a senadores y diputados en el seno de una misma democracia. Estos mecanismos, unidos a un reforzamiento de los gobiernos locales, crearían contrapesos para el poder del ejecutivo de la Cámara de Diputados. Desarrolló esta teoría en la segunda edición de sus *Elements*, publicada en

1923, un año después de la Marcha sobre Roma de Mussolini. Creía que había que diseñar las instituciones sociales y políticas para crear un equilibrio entre las tendencias aristocráticas y democráticas, dando paso a una clase gobernante que, aun siendo abierta, tuviera unas perspectivas razonablemente seguras de perpetuarse. Algo similar habría que hacer con un gobierno que debería ser capaz de combinar «principios liberales» y «autocráticos» que cristalizaran en un gobierno limitado pero eficaz. Lo peligroso era mezclar las tendencias democráticas con principios autocráticos, porque cabía la posibilidad de que un líder electo se hiciera con el poder absoluto.

Por lo tanto, Mosca pasó de ser muy crítico con la democracia de masas a defender la teoría liberal frente a la democracia socialista. En algunos aspectos fue el precursor del pluralismo contemporáneo y de la teoría elitista de la democracia, aunque siempre se mostró pesimista sobre la posibilidad de hacer realidad el primero para moderar los perversos efectos de la segunda. Reconocía que los mecanismos asociados a la «defensa jurídica» sólo funcionarían en las condiciones sociales apropiadas. Lo principal era contar con una clase media lo suficientemente importante como para mantener bajo control tanto a las masas como a los ricos, que fuera capaz de ofrecer candidatos que se controlaran los unos a los otros en el ejercicio de sus cargos. Pero las clases medias se habían visto diezmadas en la Primera Guerra Mundial y se habían empobrecido por la depresión subsiguiente. Lo que dejaba a las masas indefensas ante los plutócratas y los demagogos. Al ser contrario al fascismo, pudo poner al régimen de Mussolini como ejemplo de la democracia autoritaria.

La autocracia democrática o la teoría competitiva de la democracia

El dilema de Mosca era que en las críticas de su época a la democracia se decía que la democracia de masas hacía inevitable que se cayera en la autocracia democrática. La moderna ciencia de la política recurría a nuevos términos para defender la democracia, haciendo ver que la manipulación a la que las elites sometían a las masas no era un defecto fatal, sino una virtud. Un dilema que se manifiesta claramente cuando se comparan los escritos políticos de Robert Michels y Max Weber. Ambos pensadores realizaron síntesis brillantes de los tres elementos básicos de la democracia de masas de los que hablábamos páginas atrás: la idea de que la masa es irracional, la descripción de los partidos en términos de máquinas electorales y la teoría de las elites en cuya defensa alegaban el ejemplo alemán, italiano, francés, británico y estadounidense. Sin embargo, al margen de ciertos puntos de referencia e influencias comunes, discrepaban al llegar al problema de si la democracia era una futilidad o si había que repensarla radicalmente. Una vez más, estas diferencias no reflejan sólo ideologías contrapuestas, sino que mostraban las limitaciones de los enfoques psicológicos y científicos a la hora de buscar soluciones para la democracia. De ahí que se decidiera fomentar los análisis históricos y organizativos.

A diferencia de los pensadores de los que nos hemos ocupado hasta ahora, Michels empezó siendo un socialista y demócrata convencido. Como activista sindicalista en Alemania se había mostrado muy crítico con el interés que mostraba el Partido Socialista Alemán (SPD*)* por crear una «organización por la organización misma». Tampoco

comulgaba con la tendencia de sus líderes a hacer del partido un medio para afianzar su propia posición, más que para favorecer la causa revolucionaria. Sin embargo, como atribuía esta tendencia a las condiciones concretas de Alemania, sobre todo al miedo a la disolución del SPD, y a la cultura burocrática y militarista alemana, nunca perdió la esperanza de que el partido se acabara radicalizando. No se convirtió a la teoría de las elites hasta 1907, cuando, al negársele en Alemania el permiso para enseñar *(Habilitation)* debido a sus escarceos con el socialismo, Weber le ayudó a conseguir un puesto de trabajo en Turín. Mosca, que se había trasladado allí cuatro años antes, ejercería una gran influencia sobre su colega. Michels empezó a pensar que los defectos de la socialdemocracia alemana eran un claro ejemplo de un proceso más universal de circulación de las elites y de la tendencia de las organizaciones a reforzar la oligarquía (Beetham, 1977a).

Al desarrollar esta teoría en su estudio, ya clásico, *Political Parties [Los partidos políticos]* (1911), Michels repasaba y resumía diversos aspectos de las teorías elaboradas hasta ese momento (Beetham, 1981, p. 82). De Pareto tomó el argumento de que las creencias reflejan ciertos «sentimientos» básicos. Abandonó tanto su anterior fe en el poder del argumento racional a favor de la causa socialista, como las ideas marxistas que relacionaban a las ideologías y formas políticas con cambios en la estructura económica. En cambio, se centró en las regularidades del comportamiento humano, que supuestamente eran las mismas en todo momento y lugar. Pero también se hizo eco de Sighele, Tarde y Le Bon (que publicó la versión francesa de su libro), afirmando que los rasgos psicológicos reflejaban la existencia

de diferencias entre las masas y sus líderes. Las unas eran manipulables, como toda multitud, y los otros capaces de influir sobre ellas por medio de la elocuencia, la energía y la temeridad (Michels, 1959 [1915], pp. 24-25). De Mosca adoptó la teoría de que los partidos organizados fomentaban el crecimiento de unas elites capaces de regirlos. Lo exponía sucintamente con el lema «Quien dice organización dice oligarquía» (Michels, 1959 [1911], pp. 401, 32). Además, la organización era inevitable. Weber había animado a Michels a leer las obras de Bryce sobre la «maquinaria» política estadounidense (Scaff, 1981, p. 1279), una fuente que complementó con los libros de Ostrogorski. Desarrollando algunas de las ideas de Weber sobre la burocracia, Michels afirmaba que los grupos humanos numerosos no tenían más remedio que organizarse para coordinar sus actividades, sobre todo si tenían que llevar a cabo la gran diversidad de tareas por realizar en las sociedades modernas caracterizadas por la división del trabajo. Pero dirigir una organización también es una tarea especializada que requiere de formación técnica, lo que aleja a los líderes de la masa. Las organizaciones suelen ser conservadoras y asumir la tendencia general de todo grupo nuevo a asimilar y renovar las elites existentes en vez de limitarse a reemplazarlas. Si Pareto y Mosca temían el derrocamiento de la burguesía por parte de las elites revolucionarias, Michels afirmaba que una oligarquía revolucionaria era una contradicción en los términos, porque surgía de una organización que indefectiblemente apartaría a los líderes de los principios socialistas.

En este punto de su carrera Michels consideraba que la democracia, más que una farsa, era vana. Los elementos

psicológicos y organizativos de su teoría se reforzaban mutuamente. Por muy idealistas que fueran los líderes, serían incapaces de superar la «profunda necesidad» de las masas de «postrarse» ante una figura destacada (Michels, 1959 [1911], p. 67) o la forma en que el poder llama al poder (Michels, 1959 [1911], pp. 205-209). Nunca se podrían abolir ni las oligarquías ni el sometimiento de las masas. «La gestación de oligarquías en las diversas formas de democracia es una necesidad orgánica; la inmadurez objetiva de las masas no es un fenómeno transitorio, que desaparecerá a medida que avance el proceso de democratización… deriva de la naturaleza misma de la masa en tanto que masa… porque la masa *per se* es amorfa y requiere de división del trabajo, especialización y guía» (Michels, 1959 [1911], pp. 402, 404).

En *Political Parties,* Michels esperaba que el deseo de hacer realidad el ideal democrático, aunque estuviera destinado al fracaso, pudiera contribuir al laudable propósito de reforzar la crítica y el control ejercidos sobre las elites, de manera que la «gran tarea» de la educación social consistía en elevar el «nivel intelectual de las masas» para permitirles, en la medida de lo posible, «contrarrestar las tendencias del movimiento obrero» (Michels, 1959 [1911], p. 407). En último término, Michels no pudo seguir a Mosca cuando este reelaboró el concepto de democracia para convertirla en un mecanismo de selección y control de las elites en el poder. Fue fiel a su pasado revolucionario y consideraba que lo único que merecía el nombre de democracia era una democracia radicalmente participativa. Estos prejuicios de izquierdas explican asimismo su sobrestimación de la «capacidad de las elites establecidas para absorber a gente de

fuera» y su idea de que las organizaciones son conservadoras (Michels, 1959 [1911], pp. 304-307). El colapso del viejo orden tras la Primera Guerra Mundial y la Revolución bolchevique de 1917 dieron alas a ambas ideas, aunque Lenin y Gramsci sacaran conclusiones muy distintas en torno a un elitismo que se suponía esencial para el éxito de los partidos revolucionarios (Lenin, 1963 [1902]; Gramsci, 1977, pp. 1733-1734; Bellamy y Schecter, 1993, pp. 132-133). Evidentemente, Michels no tenía por qué prever esta evolución, aunque Pareto ya había afirmado que el éxito era probable si las circunstancias sociales implicaban que sólo se podría reemplazar a las elites por medio de la acción revolucionaria (Pareto, 1902, pp. 34-41). Sesgos radicales aparte, lo que impidió que se considerara la posibilidad lógica de estos escenarios fueron las cualidades psicológicas atribuidas a líderes y masas. La sensación de superioridad de los líderes y su ansia de poder no sólo se veían reforzados por factores organizativos, sino también por la apatía y la susceptibilidad de las masas a la manipulación emocional (Michels, 1959 [1911], pp. 205-214). Desde esta perspectiva, la masa no desempeñaba otro papel que el que las elites que la controlaban querían que desempeñara. Como Michels creía que lo único capaz de hacer frente al conservadurismo corporativo y a la movilización de las masas era el liderazgo carismático, al final acabó apoyando a Mussolini (Michels, 1927). De modo que, con ayuda de la teoría de las elites, convirtió la crítica al socialismo en un argumento a favor del fascismo entendido como una necesidad «científica» (Beetham, 1977b).

Weber había alentado los estudios de Michels sobre el SPD (Scaff, 1981; Mommsen, 1989, cap. 6). Aunque

compartía muchos de los prejuicios de Michels en relación a las masas, Weber valoraba de forma diferente el papel desempeñado por las elites y organizaciones a la hora de controlarlas. Al igual que el de Michels, el análisis de Weber puede entenderse como una síntesis de los teóricos de los que hemos hablado antes (Beetham, 1987). Pero Weber, al contrario que su compatriota más joven, no era un demócrata desilusionado. Lo que le interesaba era el tema más amplio del uso del poder y su legitimación, su uso efectivo y su control. Consideraba poco sociológica la importancia que daba Michels a los factores psicológicos, y volcó su atención en los factores organizativos de origen social. Puede que estas diferencias tengan que ver, en parte, con el deseo de Weber de dar con una explicación «científica», libre de las veleidades ideológicas de los investigadores (Scaff, 1981, pp. 1275-1278). Pero sería un error inferir de estas críticas a Michels que pretendía dar una descripción «libre de valores» y meramente descriptiva de la democracia de masas, o que sólo deseaba distinguir claramente entre hecho y valor. Puede que los valores no sean hechos, sino un problema de elección personal, pero la probabilidad de que lleguen a materializarse se puede medir empíricamente. Lo que interesaba a Weber era el «tipo humano» creado a través de un conjunto concreto de relaciones sociales (Weber, 1949 [1917], p. 27). Considerando inevitables tanto el gobierno de las elites como la democracia de masas, se centró en las formas de liderazgo que probablemente promoverían diversos tipos de organización democrática de las masas (Bellamy, 1992, pp. 194-216).

Al igual que Le Bon, Weber consideraba a las masas un

rasgo de las sociedades modernas, producto de la igualación social generada por la ampliación de los mercados, la industrialización y la burocracia (Beetham, 1985, pp. 103-105; Weber, 1978a, pp. 983-984). Hasta la autocrática Alemania se había convertido en un Estado de masas, preocupado por los problemas sociales y de bienestar, así como, por ejemplo, por la necesidad de reunir ejércitos de masas. Consideraba social y políticamente inviable el voto por (tres) clases *[Dreiklassenwahlrecht]*, pues, en su opinión, las instituciones de los estados modernos presuponían la igualdad de estatus, sobre todo en lo tocante al servicio militar. De hecho, creía que la igualdad política era un contrapeso fundamental para equilibrar las desigualdades sociales así como una fuente de unidad nacional (Weber, 1994a [1917], pp. 87, 103-106). Sin embargo, Weber compartía el punto de vista de Le Bon de que las multitudes eran irracionales e incapaces de acción social (Baehr, 1990; Weber, 1978b [1918], pp. 1459-1460). Es más, en su opinión, la masa no era una clase social, sino la condición de muchos de los miembros de las sociedades modernas. Emocionales y miméticas, preocupadas sólo por el corto plazo, las masas eran pasivas, a no ser que las enardeciera algún estímulo externo, lo que las convertía en presa fácil de los demagogos. La «ley del pequeño número» de la teoría de elites, con la que Weber también estaba de acuerdo, refuerza esta tendencia a la demagogia. Pero, al contrario que muchos de los teóricos examinados hasta aquí, Weber no creía que fuera necesariamente destructiva para la democracia, siempre y cuando se contara con determinadas formas de organización de los partidos. En su opinión, el gobierno del populacho y la «democracia de las calles» eran producto de

«una masa desorganizada», fuerte en aquellos países donde el parlamento carecía de poder o estaba políticamente desacreditado; sobre todo, en países carentes de *partidos racionalmente organizados* (Weber, 1978b [1918], p. 1460).

Con esta teoría, Weber invertía el argumento de Ostrogorski. La «política-máquina» era inevitable en la era de las masas (Weber, 1994c [1919], pp. 318-322, 338-348). Ningún individuo contaba ya con los recursos suficientes como para financiar las campañas electorales. Se precisaban profesionales capaces de recaudar fondos y ofrecer el apoyo burocrático necesario para celebrar elecciones. Pero, a medida que los partidos iban creciendo, fueron organizando a las masas, constriñendo sus tumultuosas tendencias y extendiendo no sólo su influencia sino también (potencialmente) las cualidades de los líderes políticos. Weber se mostraba de acuerdo con Ostrogorski en que las campañas modernas requerían habilidades políticas que poco tenían que ver con la política de notables del siglo XIX y principios del XX. Como ya había señalado Ostrogorski, los políticos y los que trabajaban para los partidos vivían «de» en vez de «para» la política. El éxito estaba por encima de los principios para los líderes de los partidos, y la propaganda electoral eficaz, unida a la financiación de las campañas, por encima de un buen argumento. Estos líderes debían convertirse en carismáticos aduladores de la plebe en vez de hacer gala de espíritu público e independencia (Weber, 1978b [1918], pp. 1450, 1459; Weber, 1994c [1919], pp. 342-343). No obstante, señalaba que la nueva política dotaba a las masas de una influencia indirecta sobre la toma de decisiones que garantizaba que sus intereses se tendrían en cuenta. Weber, al igual que Mosca, afirmaba

que las masas pasivas y desorganizadas eran reclutadas por los políticos y no al revés. Pero, para obtener el apoyo de las masas, los partidos debían dar cabida a sus problemas. Puede que las masas ignoraran qué políticas económicas resultarían más convenientes para el país, pero padecían sus efectos y tenían una suerte de poder negativo que les permitía rechazar a los malos gobiernos (Weber, 1978b [1918], pp. 1456-1457). De modo que los líderes, aparte de ser carismáticos, debían saber actuar con decisión y eficacia.

Lo crucial del argumento de Weber era que la competición entre partidos era imprescindible. Como le interesaba más el poder que la democracia *per se*, quería analizar si había fuentes de poder que sirvieran de contrapeso. Así como la eficacia y prevención de monopolios en el seno de la economía dependían de la libre competencia de mercado entre las empresas, los empresarios y los gerentes, el sistema político requería de una contienda electoral entre los partidos que garantizara que sólo llegaran a lo más alto políticos carismáticos, capaces de liderar con eficacia (Weber, 1978a, p. 288). A pesar de que Weber nunca cita la obra de Mosca (aunque cabe suponer que la conocía indirectamente a través de Michels), compartía la visión que tenía el italiano de la democracia como un sistema de pesos y contrapesos. Creía, por ejemplo, que el primer ministro medio era poco más que carne de cañón de los *lobbies*, pero consideraba capaz al Parlamento, sobre todo a las comisiones que funcionaban en su seno, de obligar tanto a los líderes como a la Administración a justificar sus políticas por medio del debate, frenando a la autoridad política en el proceso (Weber, 1978b [1918], pp. 1452-1453; Weber, 1994c [1919], p. 343). Consideraba al sistema político mismo un

buen contrapeso de la economía y la burocracia, y creía que el peligro del socialismo residía en el monopolio que el partido ejercía sobre el poder económico y el burocrático (Weber, 1994b [1918]).

En el análisis de Weber se aprecia su compromiso con la política alemana de su tiempo. De hecho, gran parte de sus argumentos surgieron a raíz de un debate sobre «Parlamento y gobierno en la Alemania reconstruida» (Weber, 1978b [1918]). Los líderes alemanes no salían muy favorecidos de su comparación con los británicos durante la Primera Guerra Mundial. Cabía explicar parcialmente la escasa madurez de la clase media alemana, la hiperburocratización del Estado, la cartelización de la economía alemana y las tumultuosas intervenciones de las masas del país, aludiendo a la ausencia en el régimen imperial de una auténtica contienda electoral por el poder y de un control parlamentario eficaz del ejecutivo. En sus propias palabras: «En Alemania tenemos *demagogia* y sufrimos la presión del populacho *en ausencia de democracia* o, más bien, *debido a la ausencia* de una democracia bien ordenada» (Weber, 1978b [1918], p. 1451). Sin embargo, algunos comentaristas le sitúan, en este y otros aspectos, en la línea Carl Schmitt, y sostienen que, con la importancia que daba al liderazgo, promocionó imprudentemente el ascenso al poder de Hitler por medio de la democracia (Mommsen, 1967, cap. 10). No obstante, Weber no compartía el decisionismo de Schmitt ni su antiparlamentarismo (Schmitt, 1976, 1985; Bellamy, 2000, cap. 4). Aunque creía que las virtudes liberal-democráticas, basadas en una toma de decisiones responsable y racional, eran prácticas contingentes que las masas nunca podrían ejercer, quería encontrar un entorno en el que las adoptaran

las elites en beneficio del pueblo en sentido amplio. El liderazgo implicaba un «sentimiento de responsabilidad y un sentido de la proporción» así como carisma y «pasión», una «ética de la responsabilidad» y también una «ética de la convicción» (Weber, 1994c [1919], pp. 352-353, 357-368). Pero su redefinición de la democracia y el liberalismo las privaba de todo valor sustantivo intrínseco. En opinión de Weber, la democracia no promueve la formulación popular del interés público o su lealtad a él. Es un mecanismo que permite a las elites manipular a las masas y competir entre sí por su apoyo, creando controles mutuos que promuevan la selección de líderes políticos adecuados. Al permitir la remoción popular de los líderes que fracasan, la competitividad electoral garantiza que responderán, aunque sea indirectamente, a los intereses de los gobernados. Weber creía que el liberalismo ya no defendía tanto la igualdad de derechos entre los individuos como un liderazgo responsable, capaz de dirigir, aunque no de subvertir, una administración eficaz y el proceso de creación de leyes.

Epílogo

La redefinición de la democracia que culmina en Weber supuso una inversión de las prioridades de la teoría clásica de la democracia. El proceso democrático dejó de considerarse un medio para que los gobernados controlaran a los gobernantes y pasó a ser un mecanismo de legitimación y aumento del control que los que gobernaban ejercían sobre los gobernados. Como hemos tenido ocasión de comprobar, el factor crucial era la competitividad electoral entre las elites para ganarse el derecho a gobernar. Según la famosa redefinición que diera Joseph Schumpeter de la democracia, esta era «un acuerdo institucional para adoptar decisiones

políticas a través de la lucha por el voto popular» (1976 [1942], p. 269 y, en general, caps. 21-22). Tras varias reelaboraciones, Schumpeter popularizó la síntesis de Weber que la mayoría de los teóricos y científicos políticos europeos y estadounidenses aceptaron como una explicación realista de lo que cabía esperar de la democracia liberal en sociedades de masas (Bachrach, 1967; Parry, 1969).

En efecto, las actitudes sociales y condiciones históricas de las décadas que van de 1890 a 1930 se habían codificado científicamente de forma que se pudiera circunscribir el ámbito normativo y práctico de la democracia (Bellamy, 2000, cap. 5). En la posguerra, los analistas del proceso democrático se limitaron a dar por sentados los tres elementos de la «teoría moderna de la democracia» que hemos citado: de la naturaleza de las masas al papel desempeñado por los partidos y las elites al organizarlas y dirigirlas. De manera que se creía que el mejor freno a los peligros de la democracia era el hecho de que la sociedad moderna fuera una sociedad de masas. El surgimiento de los regímenes totalitarios se atribuyó a los rasgos patológicos de las masas amorfas y carentes de organización, así como a su susceptibilidad ante la retórica extremista y emotiva de sus carismáticos líderes (Mannheim, 1943; Arendt, 1951, pp. 310-311; Kornhauser, 1959, pp. 14-15; Lipset, 1960, p. 109). Por consiguiente, se consideró que era crucial aislar a las elites de la presión de las masas para evitar las tentaciones de la demagogia populista (Kornhauser, 1959, pp. 59-60, 64, 99; Sartori, 1962, p. 119). Como la estabilidad democrática dependía de que los votantes se mostraran pasivos y hasta indiferentes ante la política, había que encuadrarles en el sistema de partidos (Berelson *et al.*, 1954,

pp. 25-26).

Los teóricos pusieron todo su empeño en desarrollar las teorías de elitismo democrático de Mosca, Weber y Schumpeter con el fin de explicar qué incentivos tenían las elites para competir en ausencia de un electorado informado y activo (Plamenatz, 1958). Esta nueva generación de elitistas democráticos afirmaba que las tendencias «de masas» de las sociedades modernas podían contrarrestarse con las tendencias «pluralistas» que emanaban de la diferenciación y diversidad, cada vez mayores, que tenían su origen en la división del trabajo (Kornhauser, 1959, p. 13; Dahl, 1961, pp. 85-86). El resultado, una pluralidad de elites cuyo poder se basaba en fuentes sociales tan diversas como la riqueza, la habilidad técnica o los seguidores en el seno de la comunidad. Influían sobre diversos tipos de temas y sectores sociales y, por consiguiente, ninguna elite podría monopolizar todas las formas de poder y someter a la sociedad entera (Dahl, 1961, p. 228). Si todos los adultos tenían un voto y se celebraban elecciones libres y justas regularmente, las elites tendrían que competir por el apoyo de una pluralidad de grupos que representarían intereses diversos. Más que apelar a la mayoría de las masas por medio de la retórica, tendrían que construir una coalición de minorías. Estarían obligadas a negociar y colaborar entre sí, de manera que el interés general se satisficiera a través de acuerdos beneficiosos para todos. Facilitaba la negociación el hecho de que casi todo el mundo formaba parte de más de un grupo: el del trabajo, la iglesia, las familias, etcétera. Los puntos problemáticos eran transversales e impedían que las sociedades se polarizaran en diferentes clases o intereses sectarios, dando lugar al consenso en torno a ciertos valores

democráticos clave. Aunque estos teóricos pluralistas reconocían que había una distribución desigual de los recursos políticos y que ciertas elites o grupos de interés podían movilizarse más eficazmente y con mayor facilidad que otras, tendían a rebajar los efectos de esa desigualdad en lo que a la agenda política respecta y no mostraban interés alguno por los niveles de participación política (Dahl, 1961, pp. 280-281). La movilización de masas resultaba «innecesaria», puesto que la lucha entre las elites bastaba para garantizar que las minorías serían escuchadas (Polsby, 1963, pp. 118-120).

Sin embargo, los críticos han señalado a menudo que Pareto parecía mejor guía que Mosca en todo lo relacionado con la dinámica de la rivalidad entre las elites y el tipo de intereses que estas, presumiblemente, promoverían (Bachrach, 1967; Parry, 1969). Por ejemplo, los grandes intereses económicos gozan de muchas ventajas a la hora de acceder a las elites. Pueden contratar activistas profesionales para los grupos de presión, ofrecer dinero para las campañas y ejercer diversas formas de influencia indirecta, como amenazar con llevarse sus inversiones a otra parte o, en el caso de los sindicatos, hacer huelga. Como señalara Pareto, puede que estos grupos desarrollen una retórica basada en el interés público, pero esta suele encubrir actividades económicas en su propio beneficio; como cuando desde el mundo de los negocios se defienden bajadas de impuestos a modo de incentivo, con la excusa de que se beneficiará de ello la economía en su conjunto. Puesto que estos grupos recurren a menudo a intermediarios, su papel en la toma de decisiones no siempre es evidente, pero sus actividades, lejos de fomentar la democracia, pueden distorsionar

profundamente la agenda política y minarla. Además, otro tipo de intereses minoritarios pueden no ser tenidos en cuenta por los líderes políticos que compiten entre sí, cuando las elites políticas temen perder el apoyo de otros grupos si los adoptan o cuando estos intereses minoritarios carecen de medios suficientes como para acceder a la clase dirigente (Bachrach y Baratz, 1962). En estos casos, la apatía de los votantes bien puede no reflejar su satisfacción con el sistema, sino su alienación, junto a dificultades para organizarse de una forma adecuada a la hora explotar los canales establecidos. Puede que su única alternativa sea la movilización de masas y ciertas formas de protesta que les sitúa al margen del proceso político formal, como ocurriera en el caso de los derechos civiles, el movimiento anti Vietnam, el feminista y otros a partir de la década de 1960.

Estos nuevos movimientos sociales, de los que hablamos más adelante en la Parte IV, han llevado a algunos teóricos a criticar la teoría de la democracia de elites y a defender formas de política más participativas (Duncan y Lukes, 1963; Bachrach, 1967). Permitían a las masas actuar de forma mucho más estratégica y racional de lo que nunca hubieran imaginado los teóricos elitistas, y eran muy diferentes a los grupos de interés tradicionales (Dalton y Küchler, 1990; Clarke y Rempel, 1997). Aunque se centren en un único punto conflictivo, como el movimiento pacifista o el ecologista, o en los intereses de un único grupo, como el feminista y el movimiento a favor de los derechos civiles, sus argumentos siempre se encuadran en el marco de principios universales como los derechos humanos, la igualdad o algún bien público, más que en el de los intereses privados. En vez de ejercer de representantes profesionales de intereses, los

fundadores de este tipo de organizaciones suelen ser un miembro más y realizan muchas actividades que fomentan la participación como, por ejemplo, manifestaciones. Al hacerlo, suponen un reto para el consenso político prevaleciente y dejan al descubierto las limitaciones de la política institucional, llamando la atención sobre los temas y grupos a los que excluye (Offe, 1987). Los críticos conservadores temían que un activismo político tan «poco convencional» generara «demandas excesivas» que pudieran «sobrecargar» al Estado y ampliarlo en exceso. Recurrieron a las críticas estándar a la sociedad de masas para condenar estos movimientos por «desviados» y «poco razonables», afirmando de nuevo que la teoría elitista de la democracia era la solución para la «crisis» (Crozier *et al.*, 1975; Huntington, 1975). Sin embargo, esta caracterización negativa ha tenido mala acogida (cuando ha tenido alguna) en los estudios sobre la nueva política. Lo que, como los teóricos elitistas anteriores, no han visto estos críticos, y contra lo que en algunos casos han luchado, es que estos movimientos de masas han hecho mucho por promover la democracia. Por ejemplo, gracias a ellos se dio acceso a la política a trabajadores y mujeres a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, en cuyos últimos años se ha sacado a la luz el tema de la incapacidad de la política de Estado para solucionar problemas relacionados con la justicia mundial. Como han demostrado los especialistas, hasta las revueltas callejeras violentas suelen responder a cierto cálculo, y funcionan de modo razonable, organizado y libre de manipulación demagógica. Además, se rigen por ideales democráticos (Canetti, 1978 [1960]; Rudé, 1981 [1964]; Thompson, 1971; Tilly, 1979). De ahí que, lejos de ser una amenaza

para la política, las diversas formas de política no institucionalizada suelan ser un indicador de la frustración generada por las limitaciones de las elites de los partidos políticos. Una desilusión que se refleja en el número decreciente de afiliaciones a los partidos y en la creciente insatisfacción con los políticos que se constata en las sociedades industriales avanzadas (Dalton, 1996; 1999).

La pérdida de las masas como base priva a los partidos de una fuente de idealismo democrático vital. Sin ella, se arriesgan a desarrollar cualquiera de los fallos temidos por los teóricos elitistas para, al final, depender de los gerentes profesionales y del apoyo de grupos de presión bien organizados y financiados, sin tener la capacidad de liderar a la opinión pública o dar voz a los intereses públicos, como pregonaban los teóricos elitistas. De manera que, al hacer hincapié en la necesidad de religar la política formal a las campañas y a la participación (muy importante en la vida de la gente) en movimientos de masas, puede que Ostrogorski, el *outsider* en el relato de este capítulo, no propugnara después de todo una nostálgica vuelta al siglo XIX, sino un modelo para la evolución de la política en el XXI.

1 El concepto de «masa» llevaba utilizándose desde finales del siglo XVII y, a partir de la década de 1830, fue reemplazando lentamente a otros como «multitud» o «plebe». Hasta la década de 1880 no empezó a adquirir definitivamente connotaciones de clase (Briggs, 1979). Cuando hablaban de multitud podían estar refiriéndose indistintamente a las masas o a un tipo especial de masa. Así, por ejemplo, en la traducción alemana del libro de Le Bon *Psychologie der Massen* (Baehr, 1990).

2 Mosca (1939) es una traducción de la primera (1895) y segunda edición (1923) de sus *Elements of Political Science*. En inglés se le puso por título *The Ruling Class*, que resulta poco afortunado porque induce a error. De hecho, en las ediciones italianas eran dos libros diferentes. Las fechas en corchetes indican la edición de la que se ha sacado la referencia.

IV. Nacionalismo e imperialismo

James Mayall

El siglo xx asistió al nacimiento del primer orden mundial que el mundo ha conocido. Pocos se atreverían a poner en duda que el imperialismo y el nacionalismo han desempeñado un papel extremadamente importante en la gestación de nuestro mundo actual. Lo que ya no está tan claro es qué papel desempeñan en todo esto las ideas políticas, aunque sólo sea porque rara vez se llega a un acuerdo sobre su significado, por no hablar de su relevancia práctica. En este capítulo quisiera mostrar cómo ideas y sucesos han ido interactuando en la gestación y ruptura de los imperios y estados-nación modernos.

Podemos partir de un breve esquema, la historia es sencilla. A finales del siglo xix dominaban el mundo unas cuantas grandes potencias cuyos gobiernos buscaban la expansión territorial, económica e ideológica. En los Estados Unidos y en Rusia esto implicaba consolidar su control sobre Norteamérica y el continente euroasiático, respectivamente. No hubo mucha resistencia, no hasta que los japoneses hicieron descarrilar a la locomotora rusa en 1904. En el resto del mundo la competencia imperial llevó a las grandes potencias al borde de la guerra, aunque, al final, retrocedieran justo ante el precipicio, sobre todo en África, que se repartió en el Congreso de Berlín de 1884 para conservar el equilibrio entre las potencias y la paz en Europa. Fue una fase de la historia mundial que acabó a finales de la Primera Guerra Mundial. En el siglo anterior, los europeos habían llegado a todos los rincones del globo, mostrando poco interés por la sensibilidad cultural de los habitantes de

los diversos lugares. En torno al cambio de siglo se desmembraron los imperios de los Habsburgo, Hohenzollern, el otomano y el de los Romanov, y en su lugar surgieron numerosos supuestos «estados-nación».

Los imperios europeos de ultramar no se vieron afectados inmediatamente por los Acuerdos de Paz de París. De hecho, se podría decir que la suma de las posesiones alemanas y otomanas que se repartieron bajo la supervisión del sistema de la Liga de Naciones hasta les fortaleció. Pero sólo aparentemente; cuando se observan los resultados con cierta perspectiva, se aprecia que, en el fondo, la jugada les debilitó enormemente. Las grandes potencias europeas pudieron seguir controlando la política mundial entre 1919 y 1939 gracias al aislacionismo estadounidense y la Revolución bolchevique de 1917, pero la base de su poder se veía continuamente amenazada. Según los movimientos nacionalistas surgidos, primero en Asia y después en África, la teoría de la autodeterminación no era papel mojado y, como estados sucesores de los imperios dinásticos europeos, decían tener derecho a exigir su aplicación.

El triunfo sonrió a los nacionalistas asiáticos y africanos tras la Segunda Guerra Mundial. Los ingleses abandonaron la India en 1947; a los holandeses se les echó de Indonesia en 1949; los vietnamitas derrotaron a los franceses en 1954. El clímax de la campaña tuvo lugar en 1960, cuando la Organización de las Naciones Unidas aprobó la resolución 1514, en la que se especificaba, entre otras cosas, que la falta de capacidad para el autogobierno no era razón suficiente para denegar a los pueblos colonizados su independencia.

Los intentos por acabar con los imperios se prolongaron.

Namibia, la última de las colonias, obtuvo su independencia en 1993. El retraso se debió, sobre todo, a la Guerra Fría, que subordinó la política local a los caprichos de la lucha entre las superpotencias. Cuando llegó a su fin, el gobierno soviético empezó a cooperar con las potencias occidentales para terminar con la Era del Imperialismo; un proceso que supuso liquidar a la Unión Soviética misma. En 1960, los que se oponían al imperialismo casi nunca habían incluido a la Unión Soviética entre sus objetivos, a pesar de que los bolcheviques se habían hecho con el imperio de los Romanov tras la Revolución rusa. Pero, a partir de 1991, los rusos se empezaron a retirar de los territorios que habían heredado de los zares, donde los problemas étnicos habían ido cobrando importancia (Bremmer, 1993, pp. 3-11).

La Era de los Imperios fue muy dramática. Desde un punto de vista ideológico, la historia se puede reducir a la lucha de unos pocos por el dominio, a pesar de la resistencia de muchos. Sin embargo, quienes se vieron implicados en estos procesos rara vez veían las cosas desde esta perspectiva. En general, no se solía concebir dichos procesos como una trama única. El auge del imperialismo y las reacciones en contra que suscitó dio lugar a numerosos debates en los que se dejaban oír todo un clamor de voces discordantes. En lo que queda de este capítulo analizaremos las que mayor influencia ejercieron: el imperialismo liberal, la crítica socialista y el enfrentamiento entre el nacionalismo liberal y el étnico. Antes de abordar estos temas deberíamos considerar algunos de los problemas a los que dio lugar todo lo anterior.

En primer lugar, nos encontramos ante un problema de definición. El concepto de imperio, un sistema

territorialmente extenso gobernado desde un centro único, no parece muy complicado. El problema es la teoría del imperialismo que explica o justifica la creación y mantenimiento de los imperios. Tradicionalmente no se había considerado necesario desarrollar este tipo de argumentos. El aparato teórico de los estados europeos había variado poco desde el siglo XVII, de ahí que se plantearan diversas formas de contractualismo social, pero la adquisición de territorios más allá de las fronteras del Estado no parecía requerir justificación alguna.

En último término, fue la vocación universal de la Declaración de Independencia Americana y de la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y el Ciudadano la que generó la necesidad de justificar el poder allí donde era ejercido. A lo largo del siglo XIX se formularon dos importantes teorías. Con ayuda de la primera se intentaba justificar el gobierno extranjero atendiendo a argumentos historicistas. A veces, como en el caso de la filosofía hegeliana, se explicitaban los mecanismos a través de los cuales ciertos pueblos se ganaban el derecho a dominar a otros (Hegel, 1979 [1821], pp. 218-219). Otras, como en el caso de los escritos de J. S. Mill, simplemente se asumía que, en algún punto del pasado, hubo un proceso de evolución social que separó a las cabras civilizadas de las ovejas bárbaras o salvajes, convirtiendo los derechos universales en un futurible que no podría hacerse realidad simultáneamente en todos los territorios (Mill, 1972 [1861], pp. 359-366). Karl Marx propuso un punto de vista alternativo. Negaba la legitimidad de todos los estados existentes y explicaba que eran meros instrumentos propios de una fase de la teleología de la historia basada en la

explotación capitalista. La historia llegaría a buen fin cuando el capitalismo mundial se hundiera y fuera reemplazado por una sociedad comunista.

En el siglo XX se hicieron diversas adaptaciones de estas teorías, pero no eran sustanciales, se trataba más bien de enunciados populistas. Las ideas basadas en el darwinismo social que propugnaban la supervivencia de los mejores, unidas a la noción de misión civilizatoria y la conciencia de la carga que pesaba sobre el hombre blanco, pasaron a formar parte de las teorías liberales. También se recurrió a un análisis marxista laxo del imperialismo para justificar las exigencias de muchos movimientos nacionalistas asiáticos y africanos. En algunas de las justificaciones del imperialismo marxista elaboradas en el siglo XX se ignoraba el incómodo argumento esgrimido por Marx de que el capitalismo era un estadio necesario del desarrollo histórico y que, por lo tanto, como ocurriera en la India, el imperialismo podía ser progresista desde el punto de vista de la historia (Marx y Engels, 1959 [1853], pp. 35-41). A lo largo de la mayor parte del siglo la izquierda recurrió al término «imperialismo» en el sentido de abuso político, como una forma de deslegitimar a los estados e intereses más poderosos.

En el caso del nacionalismo, lo que se ponía en tela de juicio no era la teoría, sino los fenómenos que evocaba. Como muy bien señalara Eli Kedourie: «El nacionalismo es una teoría inventada en Europa a principios del siglo XIX para proporcionar un criterio que permitiera discernir qué unidades poblacionales eran las adecuadas para gozar de un gobierno que fuera exclusivamente suyo, legitimar el poder del Estado y organizar correctamente una comunidad de

estados» (Kedourie, 1960, p. 9). Pero, ¿qué es una nación? La idea original partía de las teorías que sobre el gobierno y la comunidad se habían elaborado durante las revoluciones francesa y norteamericana. Es decir, se partía de la existencia de comunidades políticas libres, basadas en la ciudadanía y externamente independientes de cualquier otro poder. La teoría nacionalista no requería de una cultura o unos antepasados comunes. En aquellos países que accedieron muy tarde a las libertades políticas arraigó la idea de nación en tanto que comunidad étnica. Desde este punto de vista aquellos que no pertenecían a la comunidad mayoritaria no podían recibir el mismo trato y, de hecho, podían considerarse afortunados de no ser expulsados de sus hogares o algo peor.

Durante la Guerra Fría, la cuestión nacional perdió importancia. El compromiso de los gobiernos de Occidente con la democracia les hizo considerar que el nacionalismo era algo patológico, fascista y nacionalsocialista. Se creía que el nacionalismo democrático era una variante benévola y, por lo tanto, en realidad no era nacionalismo. El ejército soviético y la lealtad que expresaban hacia Moscú los gobernantes comunistas locales casi siempre mantuvo bajo control las aspiraciones nacionalistas de los europeos del Este. Hasta la década de 1980 se domesticó el encanto subversivo que pudieran tener las ideas nacionalistas en el seno de la Unión Soviética con ayuda de la fórmula «forma nacionalista, contenido socialista» (Connor, 1984, pp. 45, 61). Las repúblicas soviéticas eran de base étnica y, aparentemente, eran culturalmente autónomas, pero su clase política fue admitida en el aparato central del partido que controlaba el acceso al poder. Las elites gobernantes en los estados que

sustituyeron a los imperios europeos de ultramar no mostraban inclinación alguna a poner en cuestión la interpretación del derecho a la autodeterminación fijada tras 1945. De modo que fue una descolonización en la que las antiguas potencias coloniales fijaron las fronteras (Mayall, 1990, pp. 55-57).

La idea de que la cuestión nacional se había solucionado satisfactoriamente era ilusoria. Tras la Guerra Fría hubo un resurgir de las exigencias nacionalistas, por lo general, con un fuerte apoyo democrático. Las nuevas democracias se veían asoladas a menudo por la violencia étnica, algo que no habría sorprendido en absoluto a J. S. Mill, que, ya en la década de 1860, afirmaba que el nacionalismo dividía profundamente a las sociedades y que sólo se podría preservar la democracia recurriendo a la partición allí donde fuera necesario (Mill, 1972 [1861], pp. 359-366). Sin embargo en la década de 1990 nadie estaba dispuesto a extraer esa conclusión, al menos no públicamente. De hecho, se plantearon muy pocos argumentos nuevos, aunque el teórico político georgiano Ghia Nodia defendiera enérgicamente la necesidad de reconciliar el nacionalismo étnico y la democracia. En su opinión, cualquier constitución democrática, por muy racionales que fueran sus provisiones, partía de una afirmación de independencia previa y pre-racional de la comunidad. Afirmaba que, en muchos casos, sólo podía tratarse de una comunidad étnica (Nodia, 1992).

El segundo problema es el que plantea la relación entre ambos conceptos. En opinión de imperialistas y nacionalistas, se trataba de conceptos contrarios y excluyentes. Los nacionalistas consideraban que el

imperialismo era el enemigo que se había de batir. Los imperialistas entendían que el nacionalismo era una ideología falsa, creada por un grupillo de agitadores políticos. Sin embargo, analíticamente eran las dos caras de la misma moneda. Los imperios tradicionales no habían requerido de mucha justificación, se les consideraba el legítimo patrimonio de las grandes familias dinásticas que los administraban. En cambio, todos los grandes proyectos de la época eran proyectos nacionales, desde la unificación italiana o alemana, a la expansión decimonónica del Imperio francés y el británico o la pérdida de los imperios dinásticos tras 1918. Diferían en escala y dirección, pero no en los razonamientos subyacentes. Daba igual que las políticas implementadas para generar estos resultados fueran nacionalistas o imperialistas: se las ponía en juego en nombre del pueblo y, por lo tanto, requerían de apoyo ideológico.

En los inicios de la Era Nacionalista, Herder había afirmado que la división del mundo en naciones era un paso necesario hacia la humanidad universal, una visión bastante benévola del asunto que no duró mucho. Como señala el historiador alemán Karl Dietrich Bracher: «A principios del siglo XX surgieron en prácticamente todos los estados imperialismos de inspiración nacionalista, desde el paneslavismo al sentido de misión histórica suscrito por franceses y británicos y la ideología expansionista estadounidense del “destino manifiesto”» (Bracher, 1982, p. 102).

El mundo moderno derivaba hacia un orden mundial compuesto por dos fuerzas de signo opuesto. Cognitiva e intelectualmente lo que las unía era la democracia liberal,

pero geopolítica y económicamente era el imperialismo. El liberalismo pretende ser una filosofía antiimperialista, pero fueron los imperios nacionales los que difundieron sus valores por el mundo entero. Para solucionar esta paradoja hay que inscribir la relación entre imperialismo y nacionalismo en el contexto, más amplio, del liberalismo internacional.

Liberalismo, nacionalismo y expansión imperial

Pocos imperialistas afirmaban ser liberales. Los grandes defensores de la expansión colonial de Francia y Gran Bretaña eran de derechas y los líderes autoritarios que se hicieron con el poder en Europa tras 1918 tendían a defender teorías irracionalistas que solían ser la antítesis de los valores liberales. Pero vivían en un mundo que se había transformado gracias a valores que aborrecían. Ortega y Gasset describía este proceso en *La rebelión de las masas,* publicada en 1930 (Ortega y Gasset, 1963, pp. 224-225):

> En el siglo XVIII ciertas minorías descubrieron que todo individuo humano, por el mero hecho de nacer, y sin necesidad de calificación especial alguna, poseía ciertos derechos políticos fundamentales, los llamados derechos del hombre y del ciudadano, y que, en rigor, estos derechos comunes a todos son los únicos existentes… Fue esto, primero, un puro teorema e idea de unos pocos; luego, esos pocos comenzaron a usar prácticamente de esa idea, a imponerla y reclamarla: las minorías mejores. Sin embargo, durante todo el siglo XIX, la masa, que iba entusiasmándose con la idea de esos derechos como con un ideal, no los sentía en sí… El «pueblo»… sabía ya que era soberano; pero no lo creía. Hoy aquel ideal se ha convertido en una realidad, no ya en las legislaciones, que son esquemas externos de la vida pública, sino en el corazón de todo individuo, cualesquiera que sean sus ideas, inclusive cuando sus ideas son reaccionarias; *es decir, inclusive cuando machaca y tritura las instituciones donde aquellos derechos se sancionan.*

Creer en los derechos fundamentales casa mal con las exigencias de ciertos individuos o familias que quieren

retener sus privilegios. Tampoco parece ser compatible con las demandas de aquellos pueblos que proclaman su superioridad sobre los demás. Pero los seres humanos rara vez son coherentes. Lo que llevó a la expansión europea fue toda una combinación de sucesos. Puede que los descubrimientos científicos fueran algunos de los más espectaculares, porque abrieron el mundo por medio de la exploración, facilitando el comercio y las comunicaciones a gran distancia. Además se difundió la educación occidental, los cristianos hicieron proselitismo, la industria europea se alimentaba de materias primas por las que había que competir y los mercados de ultramar absorbían los productos manufacturados en Europa.

La teoría de la economía liberal es necesariamente antiimperialista. Adam Smith pontificaba en contra de la implicación directa del Estado en asuntos económicos, salvo en momentos de emergencia nacional (Smith, 1923 [1766], vol. II, pp. 29-52). El núcleo del argumento liberal es que la intervención eleva los costes y rigidiza a las empresas, mientras que la libre competencia fomenta la eficacia dotando al consumidor de las más amplias posibilidades de elección, maximizando, a largo plazo, el bienestar público. La teoría económica liberal también era implícitamente antinacionalista porque partía del reconocimiento de la soberanía del individuo. Ciertos economistas liberales del siglo XX, como Ludwig von Mises, creían con pasión en las virtudes de la economía liberal. Desde su punto de vista la adquisición de territorios era innecesaria y peligrosa (Mises, 1983 [1919], p. 94). Sin embargo, la mayoría lograba superar sus objeciones, tanto al imperialismo como al nacionalismo. Básicamente porque, aunque desconfiaban del

poder y querían restringir las funciones del Estado, no tenían interés alguno en poner en cuestión su autoridad.

Gran Bretaña y Francia, los dos países que poseían más territorios de ultramar, ya eran estados centralizados en la era prenacionalista. No se requería mucho más que lo que Ernest Gellner calificara de «un tipo de racionalización *ex post*» (Gellner, 1994, p. 133). En otras palabras, la teoría de la soberanía popular exigía el sufragio universal masculino, pero los argumentos políticos que se adujeron se formularon en el seno de comunidades históricamente delimitadas. Además, los ciudadanos nacionales se hicieron con estados que ya tenían extensas posesiones coloniales que habían ido adquiriendo durante las guerras comerciales de los siglos XVII y XVIII.

Muchos liberales estaban en contra de que el Estado adquiriera nuevos territorios, pero rara vez pusieron en cuestión su derecho a retener sus posesiones de ultramar. La mayoría parecía haber adoptado el punto de vista mercantilista según el cual todo lo que había en el mundo del exterior era un recurso explotable. Como demócratas insistían en que los responsables de la administración colonial debían responder en casa de su gestión y tener en cuenta que su función en las colonias era la de extender los principios del gobierno ilustrado al resto del mundo. La opinión liberal no varió hasta que surgieron los movimientos nacionalistas locales, exigiendo su derecho a la autodeterminación. En ese momento hizo de quinta columna antiimperialista para ellos (Owen, 1999, pp. 188-211).

En la primera mitad del siglo XX, los liberales nacionalistas tenían otras dos razones para apoyar el imperialismo antes de

volverse totalmente contrarios a él. La primera era económica. No fue casualidad que esta teoría económica surgiera en Gran Bretaña cuando gozaba de una supremacía industrial y comercial indiscutible. Gran Bretaña favorecía la apertura de mercados porque tenía mucho que ganar. La teoría no cuestionaba el marco legal e institucional y no parecía tomar nota de que la internacionalización de la economía británica dependiera de la *Pax Britannica* (Polanyi, 1957 [1944], pp. 1-19). Pero los conservadores, que en su mayor parte eran favorables al imperio, no daban nada por sentado. A medida que la competencia ejercida desde Alemania y los Estados Unidos erosionaba la hegemonía económica británica se empezó a recalcar que el imperio era un activo que habría que cuidar.

Tanto en Alemania como en los Estados Unidos se había nacionalizado la teoría económica liberal para superar las supuestas desventajas de una industrialización tardía. Argumentaron a favor de lo que más tarde se denominaría «protección de la industria emergente» tanto Alexander Hamilton (Earle, 1986, pp. 233-237) como Friedrich List (1904, pp. 97-107). En su opinión, el libre comercio sólo favorecería a todos los que se encontraran en un estadio de desarrollo económico similar. Tras 1945, los nacionalistas del Tercer Mundo se hicieron eco de sus argumentos al afirmar que el ideal del libre comercio era una forma de imperialismo en sí misma o, al menos, un mercantilismo al servicio de los ricos y poderosos (Mayall, 1990, pp. 133-139).

La campaña a favor de los imperios empezó en la década de 1890 cuando, en palabras de Dennis Austin, «Joseph Chamberlain empezó a hablar de la necesidad de dar

preferencia al imperio (un *Zollverein* pan-imperial) vallándolo» (Austin, 1998, p. 431). A pesar de defenderlo, Gran Bretaña no renunció al libre comercio hasta 1932. En aquellos momentos, en los años más duros de la Gran Depresión, hasta Maynard Keynes se mostró favorable al proteccionismo estatal (Keynes, 1934, pp. 755-769). Los británicos establecieron simultáneamente un sistema paralelo de proteccionismo en el imperio y en la *Commonwealth;* algo que era anatema en opinión de los ideólogos liberales, sobre todo de los Estados Unidos. Para muchos británicos y residentes en los dominios y las posesiones de ultramar el proteccionismo no era la solución menos mala, sino algo necesario para defender la economía de una libre asociación de naciones y la posibilidad de salvar parte de las propuestas de una federación imperial que afloraba periódicamente en el periodo anterior a 1914.

El rápido desarrollo de la economía mundial y la lógica de la Guerra Fría minaron esta idea de los imperios europeos como marco alternativo en el que inscribir una economía liberal. Puede que nunca fuera más que una fantasía y que, por lo tanto, resultara inevitable que se desechara y cayera rápidamente en el olvido. Pero durante un tiempo obtuvo el apoyo de parte del espectro político británico. La derecha consideraba que el imperio formaba parte de un orden natural. Había que fortalecerlo para que no sucumbiera ante una fuerza imperial nueva y más poderosa. Para los liberales de centro y para la izquierda el imperio, metamorfoseado tras 1945 en esa comunidad multirracial que era la *Commonwealth,* prometía ser una forma de internacionalismo socialmente más responsable y más suave que la que ofrecía un mercado mundial rapaz (Austin,

1988).

Ambas partes unieron sus fuerzas porque no se fiaban de los Estados Unidos. Fue precisa la poderosa mediación de Maynard Keynes para persuadir al Parlamento británico de que el país entrara en el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. El problema era que las propuestas que presentara Keynes a estas instituciones, sobre todo la de la desmonetarización del oro y la adopción de medidas que permitieran dar crédito a países con problemas en sus balanzas de pago, convencieron a muchos de que los Estados Unidos tenían ambiciones imperialistas propias (Gardener, 1980 [1956]). Los socialistas consideraban que se trataba de una verdad evidente, la consecuencia inevitable del control que ejercían los norteamericanos sobre el capitalismo mundial. Pero los socialistas no eran los únicos que planteaban ideas sobre el nuevo colonialismo postimperial. En 1973, el sociólogo y filósofo francés Raymond Aron publicó un libro en los Estados Unidos que llevaba por título *La república imperial,* en el que describía las instituciones acordadas en Bretton Woods y el valor de cambio del dólar en el seno de las infraestructuras económicas del nuevo orden imperial (Aron, 1973, pp. 159-256).

La segunda de las razones que inclinaron a los liberales nacionalistas al imperialismo fue la crítica a una concepción eminentemente francesa de la geopolítica. La decisión de dividir África entre las grandes potencias fue dictada, en gran medida, por la lógica de una política de lucha por el poder. Los franceses esperaban obtener así una compensación por la derrota sufrida ante Prusia en 1871, y las demás potencias reaccionaron. Los liberales franceses

procedían de una tradición muy distinta a la de sus homólogos británicos y no tenían que reconciliar la libertad individual y la expansión territorial. En palabras del historiador estadounidense Rupert Emerson: «El ideal de la vocación colonial francesa es el de arropar a los pueblos más desafortunados en la cultura francesa y crear una Francia única que abarque a toda esa diversidad» (Emerson, 1962 [1960], p. 69). Los franceses, fuera cual fuere su filiación política, tampoco veían contradicción alguna entre los valores universales sobre los que descansaban los pilares del Estado y una economía en la que la Francia de ultramar se integraba en una metrópoli que la administraba.

La diferencia entre ambas versiones de imperialismo nacionalista es más de forma que de fondo. La mayoría de los europeos creían que tenían derecho a gobernar al resto del mundo, incluso tras la catástrofe de una Primera Guerra Mundial que socavó su confianza. Puede que, a corto plazo, la guerra pudiera haber reforzado su resolución de encontrar las razones necesarias para mantener sus posesiones de ultramar. La mejor razón seguía siendo que se consideraba a Asia y África continentes atrasados, lo que permitía apelar tanto a la autoridad moral como a la imposición económica. Esta actitud de superioridad cultural, a menudo racial, convivía con la idea de que el mundo sólo podría prosperar si se explotaban todos sus recursos. A. Sarraut afirmaba en 1931 que esta forma de imperialismo

> no es más que la expresión de una idea y una necesidad que, en principio, parecen muy justificadas, pero que, llevadas al exceso, se hacen intolerables… La naturaleza ha distribuido de forma desigual a lo largo y ancho del mundo la riqueza y las materias primas; ha colocado en ese extremo del continente que denominamos Europa el genio para la invención de la raza blanca y su capacidad tecnológica para explotar recursos naturales,

concentrando las mayores reservas de materias primas en África, Asia tropical y Oceanía ecuatorial, y es hacia allí que los países desarrollados que deben vivir y crear dirigen su energía y sus impulsos… ¿Acaso debemos permitir que estas vastas extensiones de tierra permanezcan sin cultivar y dejadas en manos de la indiferencia, la ignorancia y la incompetencia? (Grimal, 1965, pp. 111-112).

Un administrador colonial británico, Lord Lugard, exponía un argumento similar:

Cuando Gran Bretaña asumió el control de grandes regiones del África tropical, no sólo dio a sus competidores las mismas oportunidades de las que gozaban sus propios nacionales… Aseguró a sus habitantes un mercado ilimitado para sus productos… Reconoció que los custodios de los trópicos son… «fideicomisarios de la civilización para el comercio en el mundo», que las materias primas y los alimentos (sin los cuales no puede haber civilización) deben explotarse pensando tanto en los intereses de los nativos como en los del mundo entero… Los trópicos son la herencia de la humanidad y el poder suzerano ni tiene derecho a su explotación en exclusiva, ni las razas que los habitan tienen derecho a negar sus frutos a quienes los necesitan (Lugard, 1965 [1922], pp. 60-61).

Esta defensa liberal del imperio contenía el germen de su propia destrucción. Una vez concedido que los imperios europeos eran fideicomisarios del pueblo, los nacionalistas locales se vieron abocados a exigir su derecho a la autodeterminación. De las dos versiones de liberalismo, la británica, con su división teórica entre esfera pública y esfera privada y su escepticismo ante la posibilidad de una ciudadanía imperial, probablemente pudiera haber hecho más concesiones. La tradición republicana enfrentaba a los gobiernos franceses a la imposible tarea de convertir en franceses a sus súbditos de las colonias. En un libro publicado en 1903, A. Girault afirmaba:

Debemos ofrecer al hombre al que impidamos destacar en su país debido a su estatus colonial la posibilidad de ser alguien en el nuestro. Debemos instilar en aquellos a los que negamos la posibilidad de un patriotismo local el amor común a la madre patria, establecer un culto al imperio (Grimal,

1965, p. 59).

Cuando volvemos la vista atrás nos parece un empeño imposible, pero no se abandonó, a pesar de los escasos éxitos obtenidos, hasta los tiempos de comunidad federal francoafricana (de corta vida) creada al amparo de la Constitución de 1958. Su fracaso tuvo menos que ver con el nacionalismo del África francófona (del que se jactaban todos los líderes africanos francófonos menos uno) que con los efectos generados por la descolonización de otros lugares y el hecho de que la competencia entre las dos superpotencias por obtener influencia en el Tercer Mundo hiciera que la crítica socialista al imperialismo tuviera un impacto directo en las excolonias.

La crítica socialista

En el seno del movimiento socialista internacional se había debatido apasionadamente sobre el imperialismo y su probable fin, pero las potencias imperiales habían logrado mantener a sus súbditos de las colonias al margen y a salvo de lo que consideraban efectos torvos de la doctrina socialista. No dejaba de tener gracia que la crítica socialista al imperialismo debiera mucho a la labor del internacionalista liberal J. A. Hobson, que había publicado un libro sobre el tema en 1902 que influyó sobre las ideas de Lenin. Hobson creía que el imperialismo de sus días era cualitativamente diferente a la antigua expansión mercantil de las potencias europeas. El núcleo de su teoría consistía en que el consumo era insuficiente en los países desarrollados:

> El sistema prevaleciente en todos los países desarrollados para la producción y distribución de la riqueza ha llegado a un estadio en el que las desigualdades en la distribución impiden el desarrollo de las fuerzas productivas. Una parte excesiva de la riqueza acaba en beneficios, rentas y otras inversiones, creando un gusto crónico por el ahorro que deja a unos

poderes productivos cada vez mayores sin posibilidad de dar salida a los productos de consumo (Hobson, 1988 [1902], pp. 51-52).

Eran este estado y el consiguiente deseo de monopolizar el control de los mercados y dar salida al capital excedente los que habían llevado a las naciones europeas a adoptar las conductas patológicas que denominaban «nuevo imperialismo». Lo cierto es que la similitud entre esta teoría y el panfleto de Lenin *El imperialismo: fase superior del capitalismo,* publicado en 1916, resulta sorprendente. Pero, como bien ha señalado David Long, existe una diferencia crucial entre ambos. Hobson entendía que el imperialismo era una política de capitalistas que el gobierno, en ocasiones, imitaba. La paradoja de la postura de Lenin era que negaba la importancia de la acción individual, al menos mientras los agentes fueran capitalistas. «Creía que la culpa de todo la tenía el sistema capitalista y que su destrucción era lo único que podría librar al mundo del azote del imperialismo» (Long, 1996, p. 218, nota 37).

El movimiento internacional socialista hizo suyo gran parte del argumento de Lenin que afirmaba que un análisis correcto de las causas del imperialismo demostraría que nunca podría ser reformado, como alegaban Kautsky y Bauer. En el prólogo a las ediciones alemana y francesa del panfleto, publicadas tras la revolución de 1920, se pregunta a qué se debe esa tendencia socialdemócrata que había escindido al movimiento obrero, para proceder a darse una respuesta a sí mismo (Lenin, 1920, pp. 16-17):

La decadencia y el parasitismo del capitalismo indican que se encuentra en el estadio más avanzado de su desarrollo histórico, a saber, el imperialismo… El capitalismo está hoy en manos de un puñado de estados especialmente ricos y poderosos que expolian el mundo entero a base de «cupones». Las exportaciones de capital arrojan unos ingresos que oscilan

> entre los ocho y los diez mil millones de francos anuales… Obviamente, con todos estos beneficios se puede sobornar a los líderes obreros y a lo más granado de la mano de obra… Hasta que no entendamos dónde están las raíces económicas del fenómeno no podremos avanzar en la solución de los problemas prácticos del movimiento comunista y la revolución inminente. El imperialismo es la antesala de la revolución social del proletariado; algo que se ha ido confirmando desde 1917 a escala mundial.

Los hechos demostrarían que Lenin se equivocaba, ¡al menos en lo referente al momento en que tendría lugar la revolución del proletariado! Era muy típico del movimiento comunista internacional que sus miembros entablaran disputas ideológicas muy serias. Sin embargo, la fascinación que ejercía el imperialismo no se debía tanto a los detalles de los argumentos, sino al hecho de que identificaba al enemigo capitalista y a los nacionalistas de las colonias, permitiendo a los bolcheviques afirmar que al imperialismo era el talón de Aquiles del capitalismo. Se decía que cuando se acabara con los enormes beneficios que la burguesía europea obtenía de las colonias y con su capacidad de corromper a las clases trabajadoras, las revoluciones coloniales llevarían a la revolución en Europa. Fue esta idea la que hizo que, tras la revolución, los teóricos soviéticos consideraran la posibilidad de llegar a un acuerdo con los nacionalistas, una ideología desechada anteriormente por los marxistas, que la consideraban una forma de falsa conciencia, un opio para el pueblo similar a la religión.

Los bolcheviques no tuvieron más remedio que celebrar un matrimonio de conveniencia con el nacionalismo por motivos estratégicos, más que teóricos. Enfrentados en una guerra civil y rodeados de países capitalistas hostiles, precisaban aliados. Las nacionalidades «oprimidas» habían sido las enemigas más feroces de la Rusia zarista. Sus líderes se

mostraban complacidos con el paquete de valores liberales en los que el presidente de los Estados Unidos, Woodrow Wilson, había basado su estrategia de paz. Lenin reaccionó ofreciendo a los pueblos que formaban parte de la antigua Rusia zarista el derecho a la autodeterminación, hasta llegar a la secesión de ser preciso. Un derecho que se incluiría en la Constitución soviética de 1922, de donde nunca fue eliminado hasta la desaparición de la Unión Soviética en 1991. Evidentemente nunca se respetó, sólo fue papel mojado.

Nacionalismo étnico y cívico

En un principio, la idea de que toda nación debería ser independiente y autogobernarse se formuló sin prestar mucha atención a los problemas de definición. No debería sorprendernos esta aparente falta de cuidado. Los pensadores ilustrados querían transferir el patrimonio nacional de un monarca hereditario y una casta gobernante al pueblo. La identidad de las naciones se dio por sentada. A pensadores del siglo XIX como Ernest Renan les seguía preocupando esta cuestión, pero siempre partían de una premisa simple: que la nación era una comunidad de ciudadanos que se autogobernaba (Renan, 1882, pp. 26-29). Sólo tras 1918, cuando se empezó a poner en el mismo nivel a la nación y al Estado, hubo que definir políticamente a la nación.

En el periodo de entreguerras, muchos nacionalistas se inspiraron en una tradición de pensamiento alternativa y antiilustrada. Con Mazzini y Herder consideraban que la nación era una comunidad cultural, orgánica e históricamente específica. Mazzini había pronosticado que el mapa de Europa se volvería a trazar teniendo en cuenta a

unas naciones que, convenientemente, parecían haber sido inscritas por la naturaleza:

> Los designios divinos se han de cumplir infaliblemente. Las divisiones naturales… reemplazarán a las divisiones arbitrariamente trazadas por malos gobiernos. Habrá que rehacer el mapa de Europa. Surgirán Países del Pueblo en los que, entre las ruinas de los países de los reyes y las castas privilegiadas, se oirá la voz de los hombres libres. Entre los países reinarán la fraternidad y la armonía… No deberíamos tener solaz ni reposo mientras quede un único pedazo de tierra en el que se hable tu lengua y esté separado del resto de la nación (Beales, 1966, pp. 151-152).

Sería en Alemania donde la rebelión contra el cosmopolitismo alcanzaría sus mayores cotas. Su defensor más destacado fue el filósofo J. G. Herder. Pero, así como una «fe en el valor de pertenecer a un grupo o una cultura» como la de Mazzini tendría consecuencias trágicas en el siglo XXI, la idea de las comunidades culturales y lingüísticas de Herder, como muy bien observara Isaiah Berlin, no era política, de hecho era «antipolítica, algo muy distinto, que incluso podía entrar en contradicción con el nacionalismo» (Berlin, 1976, p. 153).

En cambio, la búsqueda en el siglo XX de una definición objetiva de nación siempre tuvo un claro objetivo político. Se trataba de una reacción ante el colapso de los imperios dinásticos europeos. Ya no resultaba tan obvio sobre qué base habría que rehacer el mapa político de Europa. La idea de Mazzini de trazar un orden natural de diseño divino ni siquiera tuvo éxito en Italia, donde la exclusión de los cantones italoparlantes de Suiza y las provincias del Imperio austrohúngaro añadieron un concepto nuevo, el irredentismo, al vocabulario político del nacionalismo. En otros países parecía imposible rehacer el mapa político sin crear bolsas de minorías.

Woodrow Wilson esperaba que el principio de autodeterminación nacional se pudiera aplicar celebrando plebiscitos. El problema de esta idea era que partía de la presunción falsa de que la identidad del pueblo que deseaba erigirse en nación no plantearía problemas. Cuando se retomó la idea tras la Segunda Guerra Mundial en el contexto de la descolonización, Ivor Jennings lo formulaba así: «Aparentemente era razonable: Dejar al pueblo que decida. Pero, de hecho, era algo ridículo, porque el pueblo no puede decidir nada mientras alguien no determine quién forma parte del pueblo» (Jennings, 1956, p. 56). En la Europa posterior a 1918 no habría sido tan ridículo si ya hubiera existido una cultura democrática en los territorios liberados. Si el único criterio que contara para definir a una nación fuera la ciudadanía, no tendrían por qué haber surgido argumentos que intentaran justificar la exclusión étnica o la discriminación. Desafortunadamente, no era el caso y el resultado fue que los liberales tuvieron que afrontar el problema de las minorías nacionales.

Wilson intentó incluir en los documentos que regulaban la Liga de Naciones disposiciones (artículo 10) que garantizaran la realización de ajustes territoriales pacíficos caso de variar «las condiciones raciales actuales y las aspiraciones o relaciones sociales y políticas» (Cobban, 1945, p. 28). Un atentado tan flagrante contra el principio de integridad territorial no convenció ni a la propia delegación norteamericana presente en la Conferencia de Paz de París. En su versión final, el artículo no daba tanto margen a la fortuna, si bien, para entrar a formar parte de la Liga, se obligó a los estados sucesores del Imperio de los Habsburgo a firmar tratados que garantizaran los derechos

de las minorías. Puesto que no se exigía lo mismo a las grandes potencias, se creó la sensación de que se estaba utilizando un doble rasero, lo que, a su vez, generó resentimientos (Jackson Preece, 1998, pp. 67-94). El hecho de que en la Alemania nazi se utilizara a las minorías como pretexto para justificar la expansión hacia el este hizo mucho daño a los intentos liberales de hallar una ubicación para el nacionalismo étnico. Por consiguiente, en 1945, la protección a las minorías desapareció virtualmente de la lista de ideas básicas sobre las que descansaban la Carta de Naciones Unidas y la Declaración Universal de Derechos Humanos. No volvería a tenérsela en cuenta hasta la década de 1990.

El fracaso de los internacionalistas que habían intentado crear el ideal cívico del Estado-nación abrió las puertas a aquellos que creían que podían resolver el problema identificando a las naciones «genuinas». En Occidente, historiadores y sociólogos se hicieron eco del debate. Al contrario que los teóricos políticos, no pretendían justificar un orden sociopolítico concreto, sino tan sólo comprender las condiciones que habían dado lugar al fenómeno del nacionalismo en sí. En este contexto merece la pena citar la definición que diera Max Weber de nación, porque responde a la cuestión que muchos otros académicos han intentado solucionar:

> En la medida en que realmente exista algo común que subyace al término, obviamente ambiguo, de «nación única», debe estar localizado en el ámbito de la política. Bien podría definirse el concepto de nación como sigue: una nación es un grupo de gente unida en una comunidad de sentimientos que se manifestaría adecuadamente en un Estado propio; por lo tanto, toda nación es una comunidad que tiende a crear un Estado propio (Weber, 1948, p. 179).

¿Qué daría lugar a esta comunidad de sentimientos que requiere un Estado propio y qué proceso de estatalización hay que aplicar? Los que buscan una respuesta a la primera pregunta suelen caer en uno de dos tópicos. Algunos, como Walker Connor (1978, pp. 379-398) o Anthony Smith (1991), creen estar ante el resurgir de un sentimiento étnico prepolítico basado en recuerdos compartidos, mitos y símbolos. Otros, como Eli Kedourie (1960), Ernest Gellner (1983) o Benedict Anderson (1983), consideran que el auge del nacionalismo, incluyendo la invención de naciones allí donde no existían, es parte del proceso de modernización. Sin embargo, se muestran escépticos ante las exigencias ancestrales de los nacionalistas étnicos y no tienden a tomarse en serio los argumentos nacionalistas en sus propios términos.

No estamos ante algo que se pueda probar, pero es importante que quien quiera entender en qué medida ha influido el nacionalismo sobre el mundo moderno lea los argumentos de ambos grupos de autores. No se trata de pensamiento político en sentido estricto, es decir, no es una tradición especulativa en torno a las formas de organización política, ni ofrece legitimación alguna para el ejercicio de la autoridad o la definición de sus límites; de ahí que no sigamos hablando del tema. La segunda pregunta planteada por Max Weber es empírica. Pocos pensadores han intentado ofrecer una respuesta teórica general al asunto; puede que Meinecke sea el que más cerca estuviera de hacerlo con su diferenciación entre naciones culturales y estados-nación, categorías a partir de las cuales derivó toda una gama de posibles híbridos (Meinecke, 1922, p. 15).

Isaiah Berlin señalaba, con mucha razón, que tras 1945 el

mundo liberal había ignorado la continua influencia ejercida por las ideas nacionalistas y había hecho muy mal (Berlin, 1979 [1972], pp. 333-335). Los países occidentales rara vez analizaban sus propias credenciales nacionales. Estaba muy generalizada la idea de que el nacionalismo era una de las variantes patológicas que habían sumido al mundo en la guerra. En Europa decir nacionalismo era tanto como decir fracaso, mientras que en el mundo de las colonias se la consideraba una doctrina liberadora. Las ideas que subyacían al nacionalismo revolucionario antioccidental en Asia y África se analizan en otras secciones de este volumen, al igual que el comunismo, el fascismo y el nacionalsocialismo. No obstante, puede ser de utilidad que analicemos brevemente las contribuciones de estos movimientos al pensamiento político nacionalista, porque refinaron y dieron alas a la idea étnica de nación que resurgió con fuerza, y no sin consecuencias, tras 1989.

La idea étnica de nación desempeñó un papel importante, aunque secundario, en la evolución de la ideología comunista y fue central para el fascismo de entreguerras. En el caso de los comunistas se trataba de aceptarlo en sentido cultural y a efectos administrativos, sin dejar que afectara a la integridad del Estado soviético. Se encomendó esta tarea a Stalin, que intentó dar una definición objetiva libre de todo eco de voluntarismo liberal:

> Una nación es una comunidad histórica y estable de personas que comparten una lengua, un territorio, una economía y unas características psicológicas que se manifiestan en una cultura común… Conviene recalcar que ninguna de las características anteriores basta, por separado, para definir a una nación. Más aún, con que falte una sola de estas características, la nación deja de ser una nación (Stalin, 1973, p. 61).

No había nada intrínsecamente absurdo en esta definición

que, de hecho, tenía bastante en común con la formulada por los positivistas liberales. Sin embargo, en manos de Stalin, se utilizó para proveer a las Repúblicas Soviéticas de una autonomía aparente de la que, en realidad, carecían.

Los fascistas obtuvieron su inspiración de muchas fuentes distintas. Pero, al contrario que los liberales y los socialistas, no tenían ningún problema en reconciliar sus creencias con la idea de nación. Citando a Roger Griffin podemos decir que «el fascismo es un tipo de ideología política que tiene un núcleo mítico susceptible de diversas permutaciones y es una forma palingenética de ultranacionalismo populista» (Griffin, 1993, p. 2). En otras palabras, al margen de cualquier otra cosa que pudiera ser, el fascismo era una teoría de la nación.

En el periodo de entreguerras llegaron al poder, además del movimiento italiano, un gran número de regímenes fascistas y protofascistas que dieron nombre a esta ideología. El nacionalsocialismo alemán llevó la lógica totalitaria hasta su horrenda y absurda culminación. No todos estos regímenes legitimaban sus exigencias de poder recurriendo explícitamente a alguna teoría de superioridad biológica o racial. Ni tampoco hicieron de la violencia un principio catártico de regeneración y liberación, aunque muchos optaron por esta vía. Pero todos ellos consideraban que la nación estaba en plena crisis y decadencia, aunque aún fuera posible salvarla. La concebían como una unidad orgánica, tan alejada de la idea liberal de comunidad política de ciudadanos como de las comunidades culturales que los bolcheviques acabaron aceptando como una etapa más hacia la sociedad sin clases.

Los fascistas se consideraban tropas de asalto cuya

principal misión era devolver a la nación su grandeza perdida por medio de un acto de voluntad. Uno de los mejores ejemplos de la concepción orgánica de nación es un panfleto nacionalista dirigido a una Nueva Italia y publicado en 1920 por la Asociación Nacionalista Italiana, precursora de los fascistas, con la que se fusionó en 1923:

> La tesis fundamental del nacionalismo, la que sitúa a la doctrina nacionalista en una relación especial con el resto de las teorías políticas, es que las diversas sociedades que existen sobre la tierra son organismos dotados de una vida que trasciende a la de los individuos y se conserva durante siglos y milenios.
>
> Por lo tanto, la nación italiana no consta exclusivamente de los 36 millones de italianos vivos, sino que también integra en un todo a los cientos de millones de italianos que vivirán en los siglos venideros. Desde este punto de vista, cada generación y cada individuo de esa generación no es más que una parte efímera e infinitesimal de la nación, una célula del organismo nacional. Los individuos, al igual que las células, nacen, viven y mueren. Pero los organismos permanecen inalterados y viven existencias milenarias…
>
> El nacionalismo entiende que la expansión del poder de Italia por el mundo… es ante todo un deber. Existe una ley moral que invocan los pueblos destinados, por razones históricas, geográficas y demográficas, a perecer o expandirse y dominar. Deben abrazar su destino y ser inquebrantables en la lucha con las naciones con las que compiten. La lucha será dura, pero también gloriosa, y la victoria está asegurada (Griffin, 1995, pp. 37-38).

El ultranacionalismo era una variante patológica de esa parte del Romanticismo europeo que rechazaba el universalismo propio de la Ilustración francesa y el racionalismo de la economía política británica. A los fascistas y los nazis no les interesaba lo que compartían con el resto de la humanidad, sino lo que les diferenciaba de ella, situándoles en un plano superior. Su derrota en la Segunda Guerra Mundial debilitó fatalmente el encanto de las teorías fascistas sobre la nación. Hubo algunos movimientos nacionalistas antiimperialistas, como la Indian National

Army de Subhas Chandra Bose o el Afrikaner National Party de África del Sur, que apoyaron a las potencias del Eje suscribiendo el antiguo principio de que conviene hacerse amigo de los enemigos de tus enemigos. Frantz Fanon, el principal ideólogo de la revuelta argelina, desarrolló la idea de la violencia revolucionaria en un contexto colonial (Fanon, 1965). La mayoría de los movimientos anticolonialistas también tomaron prestado (aunque casi siempre de forma inconsciente) el liderazgo carismático tan cultivado por los fascistas. Pero, en otros aspectos, pocos de ellos tenían algo en común con el estudiado irracionalismo característico del fascismo europeo.

En cambio, la mayoría de los movimientos anticolonialistas aceptaron con los brazos abiertos la idea de la existencia de una humanidad única, regida por valores universales. Nehru captaba muy bien el optimismo de la época cuando, en 1947, urgía a sus colegas diputados «a comprometerse en la dedicación de una vida de servicio a la India y su pueblo así como a una causa aún mayor: la causa de la humanidad» (Nehru, 1962, pp. 94-95). El nacionalismo étnico no resurgió hasta la década de 1990, cuando la comunidad internacional hubo de enfrentarse a las presiones contradictorias que ejercían sobre ella la globalización y la fragmentación política.

El problema teórico no era nuevo. Ya se había planteado tras ambas guerras mundiales. ¿A qué podía apelar un grupo social para afirmar que tenía derecho a tener un Estado propio? Era una cuestión que nunca se había resuelto. Como ocurre tan a menudo en este campo, se empezó a buscar una respuesta no porque preocupara desde el punto de vista filosófico, sino porque había que reaccionar ante ciertos

sucesos. Al fragmentarse la Unión Soviética y desregularse ampliamente la economía, la gente empezó a cruzar las fronteras a una escala que hubiera sido inimaginable durante la Guerra Fría. Además, la democratización proclamada en Occidente y ofrecida como solución a aquellas sociedades que se hallaran divididas solía ser un fracaso o bien iba acompañada de tanta violencia interna y de una violación sistemática, por parte del Estado, de los derechos humanos de tal calibre que, a veces, lo que se hundía era el Estado mismo.

La necesidad de responder a estos retos hizo resurgir el interés por la teoría de la autodeterminación. El liberalismo se vio desgarrado por una nueva escisión, pues, por un lado, estaban aquellos que abogaban por un sistema de justicia cosmopolita basada en el riguroso cumplimiento y extensión de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y, por otro, los que insistían en que la base de la ética había que buscarla en cada comunidad. El padre fundador del cosmopolitismo moderno fue John Rawls. En su *Teoría de la justicia* (Rawls, 1971) nos reencontramos con toda una generación de pensadores cosmopolitas, como Charles Beitz (1979) y Brian Barry (1988). La respuesta comunitaria a la idea de la «posición original» en la que Rawls basara su teoría es un fenómeno más reciente y se asocia a autores como el filósofo estadounidense Michael Walzer (1985) y el teórico político británico David Miller (1995).

Los comunitaristas consideran que los valores humanos están inextricablemente unidos a las comunidades en las que vivimos y que, por lo tanto, no pueden proceder de una teoría abstracta de derechos y obligaciones. Los cosmopolitas conceden escasa importancia a las fronteras entre estados y

naciones, lo que les importa es lo que pasa en su interior. Los comunitaristas creen que las fronteras son una parte esencial de la identidad. No es que suscriban a toda costa la necesidad de crear un doble rasero a la hora de juzgar las conductas (de los que son miembros de la comunidad y los que no), pero, a no ser que se tracen adecuadamente las fronteras, ninguna nación podrá funcionar como una comunidad ética. Sin duda, lo que estamos haciendo es una caricatura de ambas posturas, pero nos ayuda a entender por qué es tan difícil llegar a un consenso en temas como inmigración o la concesión de asilo político, y avanzar en la cuestión de bajo qué circunstancias se debe conceder el derecho a la autodeterminación y la secesión.

Por lo general cuesta mucho saber en qué punto una teoría empieza a influir sobre la práctica. Por ejemplo, no nos consta que los escritos de Buchanan (1991) o Beran (1987) sobre la secesión hayan tenido algún tipo de impacto sobre la práctica real de los estados. En su *Agenda para la paz* (1992) el entonces secretario general de la Organización de las Naciones Unidas, Boutros Boutros-Ghali, afirmaba que como la organización no cerraba sus puertas a ningún miembro nuevo, si todo grupo insatisfecho quisiera ejercer su derecho a la autodeterminación el resultado sería el caos y la pérdida del bienestar mundial (Boutros-Ghali, 1992, parágrafos 17 y 18). Lo que indica que el consenso obtenido tras 1945 en torno al principio de autodeterminación (sinónimo entonces de la descolonización europea) ya no era tan evidente. Si nos fijamos en la evolución del derecho internacional en este tema sacaremos la misma modesta conclusión. Cuando, en 1974, se pidió al Tribunal Internacional de Justicia su opinión sobre el estatus de las

exigencias marroquíes frente a Mauritania, este decidió que, mientras existieran vínculos de lealtad entre Marruecos y ciertas tribus que residían en el territorio, no se podía negar a la excolonia francesa el derecho a la autodeterminación. En otras palabras, el Tribunal se hizo eco del consenso político prevaleciente. En 1996, el Tribunal Supremo de Canadá pidió el dictamen de dos eminentes abogados a los que se consultó sobre si Quebec tenía derecho a la secesión unilateral. La respuesta fue que «en algunos casos en los que se diera una flagrante violación de derechos humanos o el régimen fuera antidemocrático el principio de autodeterminación podía extenderse incluso hasta admitir la secesión unilateral», condiciones que, evidentemente, no se aplicaban a Canadá (Mayall, 1999, p. 70). A finales del siglo XX no parecía que el nacionalismo fuera a desaparecer, como lo había hecho el imperialismo, y mucho menos que fuera a ser reemplazado por un nuevo cosmopolitismo.

V. Fascismo y racismo

Stanley G. Payne

Analizar el pensamiento político fascista es una tarea difícil por dos razones. El genio político del fascismo se ha descrito muy pobremente y hay quien ha llegado incluso a la conclusión de que se trató de una forma de praxis inherentemente no ideológica, al margen de todo pensamiento formal y carente de un programa. Ya en 1923 se empezó a percibir la tendencia a generalizar el ejemplo italiano inicial y a aplicar el término «fascismo» o «fascista» a cualquier movimiento o sistema autoritario de derechas. Los estalinistas soviéticos daban al fascismo un sentido aún más amplio y lo aplicaban a todos sus rivales, aderezado con algún adjetivo adecuado. En la década de 1930 fascismo era un término denigrante que se aplicaba a los enemigos políticos y hoy se le sigue dando ese sentido amplio, vago y peyorativo.

No obstante, ha ido surgiendo un consenso limitado entre los mejores especialistas en fascismo, que han pasado a utilizar el término para referirse a un conjunto de movimientos nacionalistas revolucionarios europeos de entreguerras, como el fascista italiano y el nacionalsocialista alemán y, más tarde, a sus homólogos más evidentes de otros países europeos. Los especialistas se muestran bastante de acuerdo en que este tipo de movimientos, que comparten toda la anterior serie de características comunes, no existían antes de 1919 y no se han significado fuera de Europa tras 1945 (Griffin, 1998, pp. 1-16). Pero no se ponen de acuerdo sobre la posibilidad real de establecer un nexo entre los diversos movimientos supuestamente fascistas de la

Europa de entreguerras. No sabemos si estamos ante un fenómeno genérico o si eran tan diferentes entre sí que sólo se los puede estudiar como fenómenos aislados. Parece que la primera posibilidad siempre tiene más defensores, pero no sin reservas. Así, los especialistas utilizan el término «fascista» para referirse a un tipo ideal elaborado a partir de un modelo general de estos movimientos políticos, en el bien entendido de que las diversas organizaciones compartían ciertas características básicas, pero también diferían considerablemente entre sí y no tenían un programa común. Podemos, por lo tanto, definir al fascismo como una forma de ultranacionalismo orgánico revolucionario que buscaba un renacer nacionalista basado en una filosofía básicamente vitalista y no racionalista. Su estructura reflejaba una combinación, aparentemente contradictoria, de elitismo extremo y movilización de masas, jerarquía y principio de liderazgo. Se basaba en una valoración positiva de la violencia, como medio y como fin, y tendía a normalizar las virtudes militares (Griffin, 1991, pp. 26-52; Payne, 1995, pp. 3-19).

La genealogía de las ideas fascistas ya contaba con su propia historia en el pensamiento político, social y filosófico antes incluso de que se llegara a fundar el movimiento italiano en 1919, si bien, hasta entonces, estas ideas no se habían puesto al servicio de una organización claramente política. La causa más lejana de estas ideas está en los grandes cambios que la Ilustración introdujo en el mundo del pensamiento en la segunda mitad del siglo XVIII, así como en el Romanticismo de finales del siglo XVIII y principios del XIX (Nolte, 1966; Wippermann, 1989). Esto no se suele tener en cuenta porque el fascismo rechazó categóricamente

ciertos principios ilustrados como el liberalismo, el racionalismo, el materialismo y el universalismo. Pero las transformaciones intelectuales del siglo XVIII fueron amplias y polifacéticas y afectaron a muchos aspectos muy diferentes del pensamiento y la cultura. De hecho, el fascismo partía de diversas corrientes del pensamiento ilustrado, empezando por la sustitución del cristianismo ortodoxo por un concepto de dios naturalista, deísta e impersonal y de lo tradicionalmente sagrado por una ley natural totalmente secularizada, adoptando nuevos conceptos de la naturaleza, la sociedad y la nación. Las ideas de nación y/o pueblo eran fundamentales para el pensamiento fascista, al igual que una jerarquía totalmente nueva en la que inscribir lo que debía considerarse superior desde el punto de vista artístico y cultural. Todas estas tendencias habían convivido en la Ilustración con el universalismo que implicaba la fe en el progreso secular y el Renacimiento, un optimismo laico que brotaba de las mismas fuentes que la orientación hacia una «humanidad superior» basada en una ley natural laica. Las teorías ilustradas no negaban la necesidad de la guía y el gobierno elitista, la hegemonía del voluntarismo y el triunfo de una nueva voluntad cultural y reformista, si bien distinguiendo siempre entre los sectores productivos y los no productivos de la sociedad. Pero a veces se encarnaban en una reforma altamente autoritaria, cuyas manifestaciones más extremas ponían de relieve los drásticos cambios revolucionarios que se podían lograr por medio de la violencia en ámbitos como la política, lo social, lo cultural y económico, sin perder nunca de vista el objetivo de lograr una nueva unidad y uniformidad en el seno de la nación. La Revolución francesa fue el primer ejemplo de la introducción

de una religión civil nueva y radical, capaz de reemplazar a la cultura tradicional y orquestada en todo el teatro público y la liturgia política que había que inculcar a las masas. Por último, hay que decir que fue la Ilustración la primera en emprender la tarea de clasificar a la humanidad por razas, trazando distinciones entre razas que, en el siglo XIX, se convertirían en estrictas jerarquías raciales. Sólo los fascistas se fijaron en estos aspectos de la Ilustración, aunque rechazaran parte de las teorías ilustradas más conocidas (Birken, 1995).

En la genealogía inicial del fascismo fueron igual de importantes, o más, ciertos rasgos culturales y políticos antiliberales del Romanticismo. El Romanticismo rechazaba el liberalismo, el racionalismo y el materialismo y quería promover la emoción y el idealismo, así como reforzar identidades históricas, étnicas o místicas y valores no universales. Una de las grandes corrientes del Romanticismo señalaba que la nación era esencial no en tanto que constitución cívica o jurídica, sino como entidad cultural única y étnica. Para gran parte de los pensadores románticos, la soberanía popular no manaba del electorado, sino del pueblo en tanto que unidad cultural y étnica. Desde este punto de vista la libertad no consistía en dotar al individuo de derechos civiles, sino en la autorrealización de la nación, en la perfección de las virtudes de una comunidad étnica, lo que podría requerir del sacrificio del individuo.

Posteriormente, entre la década de 1880 y 1914, se dotó a esta forma de entender la política y la sociedad de nuevos contenidos específicos, en lo que ciertos historiadores han denominado la crisis cultural o la revolución intelectual de la década de 1890, también conocida por el nombre de *fin de*

siècle. Las tendencias filosóficas, sociales y políticas hegemónicas de gran parte del siglo XIX eran racionalistas, materialistas y liberales. Pero estos principios fueron puestos en cuestión por nuevas ideas y prioridades formuladas por la elite intelectual y cultural de la segunda mitad del siglo (Sternhell, 1978).

El neoidealismo estuvo de moda en la filosofía formal y ciertas corrientes literarias. Las tendencias más novedosas defendían una filosofía no racionalista, vitalista y orientada a la acción. Se pusieron en cuestión los cánones que definían lo que cabía entender por verdadero y el filósofo alemán Friedrich Nietzsche los reconstruyó (Aschheim, 1992). No partían del individuo, sino de analogías biológicas y conceptos orgánicos y holísticos (Mosse, 1964). Los nuevos estudios en antropología y psicología social parecían revelar que existían grandes diferencias culturales y morales en el seno de la sociedad humana y alentar el relativismo intelectual y moral demostrando que, en el seno de los grupos sociales, predominaba lo emocional, lo no racional y lo subjetivo. Sociólogos políticos como Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto negaban que los grupos sociales se rigieran por reglas democráticas como la de la mayoría. En cambio, escribían sobre la tendencia natural e inevitable de las elites al dominio de los grupos sociales y políticos. Los darwinistas sociales intentaban aplicar los conceptos biológicos y zoológicos de Darwin al estudio de las sociedades humanas, recalcando la deseabilidad, de hecho la inevitabilidad, de una lucha permanente y de la supervivencia de los más aptos. La idea se aplicaba asimismo a las relaciones internacionales para alentar la competición nacional e imperial e incluso la guerra (Kelley, 1981). A principios del

siglo XX muchos líderes de clase revolucionarios, militaristas nacionalistas y teóricos radicales hacían llamamientos a la violencia. El ideólogo francés Georges Sorel concluía en sus *Reflexiones sobre la violencia* (1908) que la violencia no sólo era un mal necesario o un medio dudoso para obtener un bien más alto, sino una dinámica positiva, deseable y constructiva en sí misma. Sorel mantenía que la violencia purificaba a los grupos sociales y que, bien llevada, era el medio más seguro de fomentar valores tan positivos como la seriedad, el idealismo, la unidad, el compromiso y el autosacrificio, elevando y ennobleciendo a los que la practicaban.

Lo más siniestro fue el auge del pensamiento racista moderno. Los seres humanos eran conscientes, desde hacía muchos años, de la existencia de ciertas diferencias raciales, sobre todo el color de la piel. Pero el pensamiento cristiano tradicional consideraba que estas diferencias eran totalmente secundarias frente a la «humanidad» de la especie humana. A partir del siglo XV la gran excepción fue la esclavización sistemática de africanos negros, que se criticó desde finales del siglo XVIII, y a lo largo del siglo XIX, hasta que la esclavitud se abolió completamente en toda Europa, América y las colonias europeas, perdurando en algunas sociedades islámicas de África y Oriente Medio.

La categorización detallada de la sociedad humana en términos de raza se inició a lo largo del siglo XVIII. En principio se trataba de un análisis descriptivo y relativamente desinteresado, sin que se propusieran injustas jerarquías entre las razas o se hicieran distinciones peyorativas. El pensamiento racial se difundió rápidamente a lo largo del siglo siguiente y condujo al desarrollo de un «racismo

científico» que intentaba registrar y clasificar características fisiológicas y de otro tipo de muchos grupos raciales y étnicos. En los últimos años del siglo XIX cabe destacar la influencia ejercida por el criminalista judío italiano Cesare Lombroso, que describiera la esencia de un «tipo criminal» de ser humano atendiendo a la forma de la cabeza y otras características físicas. Durante varias décadas hubo hasta un puñado de estudiosos judíos que querían promover una «ciencia racial judía» que definiera las características «raciales» específicas de los judíos. A finales de siglo, críticos de muchos países expresaron su consternación y señalaron que existía el peligro de un declive social, cultural y racial. El ejemplo más dramático de esta deriva es el libro *Degeneración* (1892), escrito por el judío alemán Max Nordau.

En la segunda mitad del siglo XIX el pensamiento racial se hizo más sofisticado, intolerante e injusto, mostrando una tendencia creciente a buscar y definir distinciones y jerarquías. Puesto que eran europeos y norteamericanos blancos los que dirigían este tipo de estudios, y dado que la sociedad europea dominaba el mundo, eran los europeos blancos y las etnias relacionadas con ellos los que ocupaban el lugar más elevado de la jerarquía. El aristócrata francés elitista Arthur de Gobineau, que publicara su libro *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* en 1853, fue el primer autor que tuvo éxito en la difusión de la idea de la superioridad de la raza blanca. Reelaboró toda la terminología que se había venido utilizando en el siglo anterior y denominó «arios» a los blancos pertenecientes a la raza superior, afirmando que estaban por encima de las demás razas, pero también condenados a un declive

inevitable debido a los perniciosos efectos de los matrimonios mixtos (Biddiss, 1970; Bainton, 1985).

Por lo tanto, las jerarquías raciales no partían del *Homo Sapiens* en su conjunto, sino de diferencias raciales significativas que se daban incluso entre los distintos grupos de europeos blancos. George L. Mosse, uno de los mejores historiadores del racismo europeo, lo ha denominado muy correctamente «racismo místico», en el sentido de que las diferencias entre europeos blancos que se señalan no se percibían en características como el color de la piel o de los ojos, se imputaban conceptualmente y se verbalizaban en términos históricos, culturales o lingüísticos. No se «llevaban en la sangre» y ni siquiera eran evidentes. Fue este tipo de racismo místico el que se fue asociando más y más al nacionalismo extremo a finales del siglo XIX (Mosse, 1978, pp. 94-112).

Aunque hubiera defensores de estas teorías en diversos países, la mayoría eran alemanes o austriacos. Allí «ario» se convirtió en sinónimo de nórdico y se les describía como rubios, altos y con ojos azules, identificándoles con los alemanes y algunos otros pueblos del norte y noroeste de Europa, así como con sus parientes de ultramar. Cada vez había más escritores y publicistas hablando del concepto racial ario que suscribiera asimismo el mayor compositor de la época: Richard Wagner. Pero probablemente quien más publicidad hiciera al «arianismo» fuera el ideólogo inglés Houston Stewart Chamberlain, que trasladó su residencia a Alemania y publicó, en 1899, una larga obra titulada *Fundamentos del siglo XIX*. Chamberlain consideraba que los pueblos germánicos eran racialmente diferentes y superiores, al poseer un «alma de raza aria» y encarnar las máximas

virtudes. Sin embargo, estaban gravemente amenazados por la marea de inferioridad racial que les rodeaba y no debían dudar en emprender guerras raciales para preservarse y ayudar a su raza a triunfar sobre las demás (Poliakov, 1971; Field, 1981). Chamberlain era uno de los autores favoritos de Hitler.

A la propagación en Alemania de este tipo de ideas contribuyó, a finales de siglo, el rápido cambio sociocultural y la secularización de la vida en unas ciudades que crecían a ritmo acelerado, lo que disminuyó la resistencia a la adopción de ideas místicas sobre la nación y la raza. Antes de que acabara el siglo hubo quien incluso adoptó una «religión germánica» que intentaba fusionar la raza y la nación, pervirtiendo el luteranismo. A principios del siglo XX resultaba cada vez más común que los vehementes nacionalistas alemanes suscribieran teorías racistas.

A finales del siglo XIX fue cobrando auge una forma de racismo que no suscribía el misticismo, sino que se centraba en un nuevo antisemitismo. El antisemitismo racial moderno se diferencia de la hostilidad tradicional hacia los judíos en la medida en que esta última siempre se había basado en principios religiosos y podía eliminarse por medio de la conversión, mientras que el primero se basaba en una antipatía racial consciente que no admitía posibilidad física alguna de reconciliación. Mientras que a los judíos se les reprochaba tradicionalmente la muerte de Cristo y la difusión de ideas religiosas falsas, el nuevo antisemitismo racial se basaba en la idea de que los judíos eran una raza malévola y aparte, una especie de «antirraza» dedicada a subvertir a otras sociedades y razas. Una teoría como esta consideraba que los judíos eran inherentemente destructivos,

pues su naturaleza racial se caracterizaba por la avaricia, el materialismo y la incapacidad para el altruismo y el amor. Hasta un hallazgo científico tan importante como el descubrimiento de los gérmenes y las enfermedades que podían producir dotó a los antisemitas de una metáfora muy adecuada: el nuevo antisemitismo afirmaba que los judíos eran como microbios que infestaban los cuerpos y las sociedades tan natural y fácilmente como una bacteria.

El nuevo antisemitismo (el término ya se había acuñado en la década de 1860) empezó a expresarse políticamente casi en seguida. Sus manifestaciones más extremas se dieron en Rusia, Francia y Rumanía. Fuera de Rusia y Rumanía no acababa de cuajar. Los primeros intentos en Alemania de crear nuevas organizaciones políticas fuertemente antisemitas fueron un fracaso. Sólo tras el trauma de la Primera Guerra Mundial empezaron a ganar posiciones las fuerzas antisemitas en Europa Central, aunque no en Francia.

Uno de los aspectos más importantes de las nuevas teorías del nacionalismo radical, que empezó a cobrar fuerza en la década de 1880, fue la discreta pero creciente tendencia a la expansión de un nacionalismo que incorporó ciertos aspectos del socialismo económico para crear una nueva fórmula: el nacionalsocialismo. Este se expresaba de formas diversas y, en principio, no resultaba demasiado atractivo. Los primeros dos grupos alemanes fracasaron totalmente y desaparecieron, al igual que varios pequeños organismos franceses que intentaron enarbolar la misma bandera entre 1885 y 1905. Los únicos partidos nacionalsocialistas que sobrevivieron fueron distintas organizaciones democráticas de trabajadores alemanes y checos en tierras de lo que, casi un siglo después, se denominaría la República Checa.

Por lo tanto, conceptos como los de nacionalismo revolucionario, antirracionalismo, violencia y racismo no lograron cuajar en ninguna fuerza política importante anterior a la Primera Guerra Mundial, pero todas las teorías que, más tarde, formarían parte del fascismo ya habían sido voceadas por ideólogos y teóricos antes de 1914. El impacto que tuvo lo que entonces era el conflicto más destructivo registrado por la historia humana desestabilizaría el orden político y social lo suficiente como para permitir la mixtura y cristalización de la mayor parte de estas ideas y su encarnación en el primer movimiento exitoso genuinamente fascista (Sternhell, 1978).

En la historia de las ideas políticas y la clasificación de nuevas fuerzas conviene entender que antes del nacimiento del fascismo ya habían aparecido dos formas de autoritarismo político no comunista a las que podríamos calificar de nueva derecha radical y derecha autoritaria moderada. Las demás formas de política autoritaria también hundían sus raíces en el siglo XIX. La derecha radical surgió de la mano del neotradicionalismo y de los movimientos legitimistas de Francia y España y, más tarde, de los movimientos nacionalistas extremistas de Austria, Rusia, Italia y otros lugares. Las diversas formas de derecha radical se diferenciaban del fascismo no tanto por el nivel de autoritarismo, el uso de la violencia o sus opiniones sobre la belicosidad internacional, sino por su elitismo social, su limitada capacidad para movilizar a las masas y el rechazo del nacionalismo revolucionario. La derecha radical alababa mucho más a las antiguas elites y, en la mayoría de los casos, se basaba más en la religión que en algún tipo de nueva cultura moderna. Aunque en algunos aspectos fueran

reformistas, querían mantener el grueso de las jerarquías sociales y económicas existentes y carecían de la fe revolucionaria del fascismo de principios del siglo XX.

La derecha autoritaria moderada europea de principios de ese siglo XX se distinguía del fascismo y la derecha radical en su aversión a la violencia y a cualquier forma de autoritarismo extremo. Buscaban un liberalismo más controlado, elitista y autoritario y favorecían el corporativismo católico (piénsese, por ejemplo, en los nuevos movimientos corporativos de los países católicos).

El «neoliberalismo» semiautoritario tenía una larga historia, pues se remontaba a la Francia y España de principios y mediados del siglo XIX y se defendía en la mayor parte de los países europeos a principios del siglo XX. Los autoritarios moderados, o liberales autoritarios, sólo proponían cambios comparativamente limitados en la estructura constitucional, que permitieran reforzar la autoridad y, a menudo, combinar el liberalismo autoritario con nuevas propuestas corporativas. Siempre intentaban dar un tono jurídico y una estructura constitucional a sus ideas sobre nuevos sistemas que preservaban un semipluralismo. Sin embargo, a veces resultaba difícil desde el punto de vista analítico trazar una línea entre ciertas formas de liberalismo autoritario y las expresiones más moderadas de la derecha radical, porque bien podían solaparse (Payne, 1995, pp. 14-19, 35-70).

El fascismo italiano

El término «fascista» procede de la palabra italiana «*fasci*», que significa «haz» o «unión», utilizada, a menudo, por diversos radicales o patriotas de las nuevas organizaciones italianas de finales del siglo XIX y principios del XX. El grupo

político que acabó formando el histórico Partido Fascista se denominaba en origen Fasci Italiani di Combattimento (Liga de Combate Italiana) y se formó en Milán en marzo de 1919. Constaba de unos 300 miembros que procedían de la izquierda: antiguos sindicalistas revolucionarios, antiguos socialistas guiados por Benito Mussolini, anarquistas, un puñado de republicanos, miembros de los movimientos artísticos de la vanguardia futurista y veteranos de la Arditi, los comandos de elite uniformados de negro pertenecientes al ejército italiano.

La teoría más pura y coherente del pensamiento político fascista italiano procedía de antiguos sindicalistas revolucionarios que se habían volcado en el nacionalsindicalismo. Ya en 1908 habían empezado a repasar sus antiguas teorías revolucionarias marxistas y se distanciaban cada vez más del Partido Socialista ortodoxo. Algunos sindicalistas revolucionarios habían empezado a hablar de que el proletariado no podría llevar a cabo una «revolución positiva» por sí mismo. Ya antes de la Primera Guerra Mundial habían empezado a señalar la importancia de la ética, las ideas, los símbolos y la necesidad de hacerse eco de la psicología social en vez de adherirse a un materialismo clasista relativamente mecánico. Los sindicalistas también daban mayor importancia al voluntarismo que al determinismo económico y al papel de una elite que sería la vanguardia revolucionaria. Empezaban a llegar a la conclusión de que la movilización política debía ser interclasista y popular y agrupar exclusivamente a los trabajadores urbanos. Muchos de sus teóricos sugirieron que todos los italianos productivos, incluidas las clases medias que trabajaban duramente, constituían una «nación

proletaria» discriminada en el seno de los pueblos debido a la división internacional de la riqueza y el poder. Así, al menos a corto plazo, los industriales exitosos no eran los principales enemigos de los trabajadores italianos, porque extraían los recursos de la nación y generaban empleo. El auténtico enemigo era el *establishment* político liberal, que propugnaba el crecimiento de todas las clases. Por lo tanto, la clave de la revolución positiva estaba en el pueblo en su conjunto; no en una única clase, sino en la nación concebida como una «nación proletaria» que exigía acción directa, violencia y actos heroicos (Roberts, 1979, pp. 3-128; Sternhell *et al.*, 1994).

Cuando empezó la Primera Guerra Mundial algunos líderes sindicalistas y teóricos empezaron a hablar a favor de que Italia entrara en un conflicto al que se calificaba de «guerra nacional revolucionaria». Se pensaba que podría lograrse una gran movilización popular de la nación que sería el antecedente directo de una revolución interna en la posguerra. Finalizado el conflicto, algunos de los sindicalistas revolucionarios se habían convertido en nacionalistas y sindicalistas o, dicho brevemente, en nacionalsindicalistas que proponían una combinación de nacionalismo y un sistema interclasista de nacionalsindicalismo que pudiera servir de ayuda a los trabajadores y de guía a la economía, reemplazando al Estado liberal. Los nacionalsindicalistas nunca fueron capaces de controlar los movimientos fascistas subsiguientes, pero crearon un núcleo estable de «fascismo de izquierda» que, si bien tuvo escaso éxito en la práctica, seguiría siendo uno de los dos polos ideológicos principales del movimiento (el otro era el grupo de derecha Asociación Nacional)

(Gentile, 1975; Gregor, 1974).

Benito Mussolini, un importante líder del ala ultrarrevolucionaria del Partido Socialista de antes de la guerra, había roto, junto a otros colegas, con el socialismo internacionalista en octubre de 1914 por razones parecidas a las de los sindicalistas de preguerra. Al final del conflicto se había convertido en una especie de nacionalista o nacionalsocialista, si bien él nunca se puso esa etiqueta. Aunque algo influida por los sindicalistas, la posición de Mussolini se había vuelto más moderada y más oportunista. También se hallaba bajo la influencia de las políticas de los socialistas patrióticos de Francia y Alemania que habían apoyado sin reservas el esfuerzo bélico de sus naciones y habían aceptado una estructura nacional corporativa en la que inscribir las relaciones económicas y laborales (Gregor, 1979; Milza, 1999, pp. 163-217).

Al contrario que el nacionalsocialismo alemán, el fascismo italiano tenía dificultades para elaborar una teoría política clara. Sus normas variaron, revelando una plasticidad considerable, en los primeros años. El nuevo «ismo» de fascismo sólo empezó a tomar forma a finales de 1920 y principios de 1921, a medida que los *fasci* se fueron convirtiendo en un movimiento de masas como reacción ante la amenaza aparente del socialismo revolucionario y antinacionalista. Cuando se fundó oficialmente el Partido Nacional Fascista (PNF), en octubre de 1921, el movimiento había sustituido a muchos de sus líderes y abandonado ciertas teorías. Dos meses después, el 1 de diciembre, Mussolini declaró en el Parlamento: «El programa fascista no es una teoría de dogmas que no admiten discusión». El nuevo partido se definió oficialmente

como «una milicia revolucionaria al servicio de la nación». Su política se basaba en tres principios: «Orden, disciplina, jerarquía» (Gentile, 1989, p. 102). Los fascistas se definieron a sí mismos como una nueva elite llamada a dirigir Italia. En asuntos económicos abogaban por el «productivismo», que era lo contrario al «distribucionismo» o colectivismo, y estaban fuertemente a favor de la expansión militar e imperialista (De Felice, 1966; Gentile, 1989).

Después de que Mussolini se convirtiera en primer ministro, encabezando un gobierno de coalición en octubre de 1922, la falta de una doctrina clara empezó a ser un obstáculo para que pudiera convertir a su gobierno en una dictadura organizada; para eso hubo de esperar hasta enero de 1925. En el ínterin el partido había absorbido a la pequeña Asociación Nacionalista Italiana, un grupo elitista de activistas radicales de derechas que suscribía la teoría del «Estado corporativo» autoritario tal como fuera definido por el profesor de Derecho Alfredo Rocco. Rocco y los nacionalistas intentaban disciplinar y estructurar aspectos del pensamiento fascista eliminando todo residuo izquierdista, pero sólo tuvieron un éxito parcial. Más tarde, cuando Rocco se convirtió en ministro de Justicia bajo la dictadura, fue el autor principal de las así llamadas *leggi fascistissime* (leyes ultrafascistas), utilizadas para crear instituciones clave en el seno del nuevo régimen (Ungari, 1963).

La doctrina fundamental del nuevo sistema era la del Estado autoritario corporativo que pretendía, sin lograrlo del todo, fusionar el pensamiento de los nacionalsindicalistas con el autoritarismo de derechas implícito en el corporativismo de los antiguos nacionalistas. El objetivo era sustituir al liberalismo económico por un autoritarismo

orgánico de nueva estructura. Se organizaron 13 sindicatos nacionales bajo la supervisión del Estado para representar y canalizar el capital y las relaciones laborales. En teoría debía dirigirlos el nuevo ministro de Corporaciones, que, en 1934, los transformó en 22 corporaciones nacionales. Entre 1928 y 1929 el Parlamento electo fue sustituido por una cámara corporativa a cuyos miembros, en teoría, los elegían indirectamente el partido, los sindicatos y otras importantes instituciones nacionales (Lyttleton, 1973, pp. 308-424).

Ya en 1925 el Estado fascista se autoproclamó «totalitario», adoptando un término nuevo, acuñado a lo largo del año anterior, por uno de los líderes de la oposición liberal que había advertido contra los peligros de una dictadura total. El concepto, en un principio peyorativo, adquirió rápidamente connotaciones positivas de la mano de Mussolini y otros teóricos fascistas que, como el destacado filósofo Giovanni Gentile, invocaban la teoría del «totalitarismo» para justificar el control por parte de la autoridad estatal de toda la vida política y, hasta cierto punto, también de otras esferas (Gentile, 1915, 1946). La teoría no presuponía el control de todas las instituciones, pero tenía rasgos absolutistas que podían conducir a la instauración de mayores controles en un futuro.

El mito político del fascismo se basaba, más que en la estructura sindical o corporativa, en la fuerza y potencial del «nuevo Estado» mismo. Si bien en los diversos sectores del partido se podían manejar ideas diferentes sobre la forma correcta de estructurar a sindicatos o corporaciones, Mussolini hacía hincapié en el papel y el carácter del Estado nacional autoritario, «totalitario» según la terminología italiana, capaz de rematar la unificación italiana y de dirigir

la construcción de una Italia moderna y poderosa, la formación de una comunidad de ciudadanos fascistas italianos y, por último, la conquista de un gran imperio italiano. Junto al mito del Nuevo Estado cobró importancia la idea de la *romanità* de la Italia fascista, que sería una Tercera Roma que haría gala de los esplendores del Imperio antiguo y el Renacimiento, hasta llegar a ser, a mediados del siglo XX, el equivalente moderno a la Roma imperial. Quedaba un último elemento del mito para coronar la empresa, el mito del *Duce,* que convertía a Mussolini en un genio carismático que con sus extraordinarias cualidades podría guiar al fascismo y al Nuevo Estado hacia el Imperio y la gloria en la historia mundial.

Aunque la meta fuera la reconstrucción material de Italia para hacerla moderna y poderosa, se rechazaba el materialismo como valor u objetivo prioritario de los italianos. Se crearía un «hombre nuevo» a partir de ciertos ideales fascistas que le inculcarían una nueva fuerza espiritual, un idealismo heroico y un sentido del misticismo que, por sí solos, harían resurgir el valor, el autosacrificio y la conquista heroica. El régimen inauguró, en 1929, una Escuela de Misticismo Fascista para lograr esta meta.

El fascismo procuró cultivar el sentido de lo ideal y lo espiritual por medio del arte, la cultura y la educación, así como recurriendo a profusión de ceremonias públicas y rituales propios de una religión cívica. Hacía incluso más hincapié que el sistema soviético en un nuevo tipo de actuación y de pompa que convertía a la política en un ritual repleto de ceremonias y teatralidad, pensado para resaltar el espíritu heroico, la disciplina y los mitos del fascismo. El fascismo inauguró la política creadora de mitos y utilizó la

educación, la propaganda y complejos ceremoniales para implementar y difundir el espíritu fascista mientras la relación con la realidad se difuminaba cada vez más (Gentile, 1996).

Se hacía apología de la acción militar y la violencia nacionalista, pues se consideraba que no sólo eran necesarias para el mantenimiento de la seguridad nacional, sino que se trataba de la forma ideal de vida nacional. El fascismo no definía la guerra como algo necesario para construir un gran imperio, sino como un elemento inherente tanto al Estado como a la salud del pueblo italiano. Se suponía que la guerra era la mejor prueba para una nación, en cuya ausencia no podría ver la luz el «hombre nuevo» ni podrían evitarse la decadencia y el declive.

A pesar de lo elaborado de los mitos públicos y las ambiciones del régimen, durante la primera década del gobierno de Mussolini el país no se mostró especialmente agresivo en política exterior. De hecho, el Estado corporativo «totalitario» descansaba sobre una serie de compromisos establecidos con la Corona y otras instituciones según los cuales el rey seguía siendo el jefe del Estado, y la Iglesia, el ejército, los jueces, las instituciones económicas e incluso el mundo del arte y la cultura gozaban de una gran autonomía. Aun así, la teoría fascista partía de la inevitabilidad de una «revolución» total y los jóvenes fascistas se mostraban impacientes por entrar en la *seconda ondata* (segunda ola) del dinamismo fascista, que llevaría a la fascistización plena de las instituciones italianas y a cambios rompedores en la economía. Ciertos fascistas de izquierdas exigían que se llevara a cabo un proceso de nacionalización económica a través de las corporaciones.

En privado, Mussolini reconocía que algunas de estas quejas tenían su razón de ser, pero sostenía que la fascistización plena sólo podría surgir de una combinación entre pedagogía y conquista. Es decir, la mayoría de los italianos no serían genuinamente fascistas hasta que no se hubiera criado en la pedagogía y la propaganda fascista toda una generación, y hasta que se hubieran completado las conquistas imperiales tras el triunfo marcial del fascismo. Hasta ese momento, las fuerzas conservadoras aún podrían evitar una toma más directa de las instituciones italianas.

Hubo tres escuelas de pensamiento económico fascista diferentes, a las que podemos definir sin problemas como de izquierda, centro y derecha. Los fascistas de izquierda solían ser nacionalsindicalistas que abogaban por un *sindacalismo integrato,* una sindicalización completa o integral que canalizaría la representación y la economía por medio de sindicatos nacionales que permitirían mejorar la eficacia y aumentar la producción, pero también obtener mayores ingresos y mejorar la justicia social. Lo que, teóricamente, debería generar una transformación de la economía (pero no producir un colectivismo estatal), así como dotar al Estado de una nueva base sindical. Los fascistas de derechas, liderados por Rocco entre otros, proponían la creación de un Estado corporativo capaz de guiar y fomentar la producción y la fuerza nacionales, añadiendo que el que los trabajadores obtuvieran o no beneficios dependía exclusivamente de un aumento de la productividad. Los centristas se consideraban fascistas moderados o «revisionistas» y, o bien adoptaban la postura de los liberales autoritarios, o la del corporativismo tecnocrático moderno. Los liberales autoritarios consideraban que la función del fascismo era crear un

Estado nacionalista fuerte, que dinamizara la economía pero sin interferir demasiado con las fuerzas económicas. Los tecnócratas corporativistas, liderados por Giuseppe Bottai, abogaban por un corporativismo liderado más que por políticos, demagogos o ideólogos, por expertos capaces de evitar el autoritarismo o la demagogia extremos; una tecnocracia ilustrada que maximizara la modernización.

Aunque Rocco ejerciera más influencia que ningún otro, Mussolini no adoptó ninguno de estos programas. Durante sus primeros años en el poder, Mussolini parecía adherirse al «fascismo liberal» de los moderados, reprimiendo a los sindicatos de izquierdas, pero, por lo demás, interfiriendo apenas en la vida económica. En 1926, el régimen viró hacia un enfoque más estatalista, pero del fascismo de izquierda sólo se adoptó la terminología necesaria para crear los sindicatos nacionales y, en la práctica, se rechazó el «sindicalismo integral». Incluso tras la creación de las 22 corporaciones, en 1934, la Confindustria, u organización que agrupaba a los industriales italianos, retuvo su autonomía y su estructura. Bottai llegó a hablar de un sistema de «corporaciones sin corporativismo».

Tras 1930, el impacto de la Depresión hizo necesaria la adopción de nuevas medidas, pero tampoco entonces se tiró más de las corporaciones. Se recurrió a una intervención estatal directa que se plasmó en una regulación más detallada y en la inversión de grandes sumas en las industrias e instituciones financieras afectadas. Al final del proceso, el Estado era el propietario de casi el 20 por 100 de las acciones de la banca y la industria, el mayor porcentaje del mundo exceptuando la Unión Soviética.

La desestabilización del equilibrio de poder en Europa

generada por Hitler a partir de 1933 dio a Mussolini la oportunidad de llevar a cabo lo que la teoría fascista promovía con fe casi religiosa: la conquista imperial. A la conquista de Etiopía, en 1935-1936, siguió una expansión aún mayor de la acción y regulación de un Estado que empezaba a aproximarse peligrosamente al «Estado totalitario». Pero, aunque a finales de la década de 1930 el poder del Estado y de las instituciones fuera mayor que 10 años antes, el «totalitarismo» siguió siendo más una teoría poco clara que una realidad. Faltaba el impulso necesario para una movilización total y las instituciones conservadoras establecidas seguían disfrutando de una autonomía parcial, aunque algo más limitada que antes.

El nacionalsocialismo alemán

La variedad, evolución incierta y relativa falta de especificación de algunas de las grandes teorías del fascismo italiano no tenía contrapartida en el nacionalsocialismo alemán. Adolf Hitler procuró ese liderazgo ideológico firme que Mussolini nunca fue capaz de ofrecer, hasta el punto de que casi podríamos decir que el pensamiento político nacionalsocialista consistía, básicamente, en las teorías de Hitler. Estas cobraron su forma definitiva en 1925, cuando Hitler publicara sus memorias, denominadas *Mein Kampf [Mi lucha],* en las que resumía la mayor parte de los aspectos de su pensamiento político. El nacionalsocialismo hitleriano se basaba en el racismo ario y en el darwinismo social internacional adoptado por los defensores del nacionalismo más extremo de principios del siglo XX, a los que la amarga experiencia de la Primera Guerra Mundial y la posguerra había radicalizado aún más, dando lugar a las teorías de ideólogos alemanes como Dietrich Eckart y Gottfried Feder.

Las dos grandes categorías del pensamiento hitleriano eran la raza y el espacio. Sostenía que la raza aria o nórdica era categóricamente superior en todo al resto de las «razas» europeas y del mundo. Debido a las diferencias inherentes y su competitividad, las razas no podrían seguir coexistiendo pacíficamente, sino que tenderían a la dominación. Para Hitler la historia era la historia del conflicto y la lucha racial. No era una cuestión de gusto, sino simplemente una reflexión en torno a lo natural en la vida humana dispuesto por «Dios». Hitler tenía una idea de la deidad que recordaba vagamente a un deísmo en el que el orden de la naturaleza, basado en las garras y los dientes, había sido establecido por la primera y remota causa natural. Se dotaba así a la teoría racial de una base deísta que permitía hablar de la «voluntad de Dios» (Ceicel, 1972).

Según Hitler, la historia y la experiencia humanas probaban la validez de una teoría racial omnipresente. Los logros históricos y culturales de los arios demostraban, en su opinión, la superioridad de la raza aria, cuya principal encarnación era el pueblo alemán. Desde este punto de vista hay que decir que Hitler no era un nacionalista alemán en sentido estricto, ya que reconocía que había muchos arios viviendo entre otros pueblos nórdicos e incluso admitía en privado que los alemanes no eran racialmente puros. El principio ario era racial, no nacional, y, por lo tanto, iba más allá de Alemania, aunque los alemanes fueran sus principales representantes.

En el otro extremo del espectro conceptual hitleriano está el espacio. Afirmaba que, en último término, la historia consistía en la lucha entre razas por el territorio. Durante una Modernidad en la que todos los rincones del planeta se

habían implicado en la lucha se había confinado a la raza aria a unos territorios limitados, situados en Alemania y otras zonas del norte de Europa. Por lo tanto, Alemania debía adquirir más espacio vital, o *Lebensraum,* en el que expandirse y desde el que salir a conquistar el mundo si no quería caer en el declive y la destrucción. Las sencillas categorías que Hitler propusiera en este ámbito reflejaban el punto de vista de los expansionistas alemanes más radicales de la Primera Guerra Mundial: *Weltmacht oder Niedergang* («hegemonía mundial o hundimiento»).

El *Lebensraum* había que conquistarlo. Alemania no debía retroceder ante esta tarea, porque la alternativa era su propia destrucción. Además, la superioridad de la «raza de los amos» daría lugar a una gran disciplina, voluntad de poder, determinación y coraje militar. Arios eran los mejores artistas y también los mejores guerreros, pero las cualidades guerreras de la raza había que cultivarlas con cuidado para mantener su nivel óptimo. Puesto que la vida no era más que lucha, había que practicar la violencia sistemática para preservar las cualidades de la superioridad racial. Era responsabilidad de Hitler liderar esa lucha y conducir a los alemanes de una batalla a la siguiente hasta hacerse con el premio gordo: el control de la mayor parte de Europa y la conquista de *Lebensraum* en la Europa del Este, en manos de la Unión Soviética. Lo ideal sería lograrlo librando la batalla en un único frente a la vez (Jaeckel, 1972).

Aunque todas las razas inferiores, sobre todo las masas eslavas del este de Europa, tendieran a ser rivales y enemigas de los arios, el enemigo mortal eran los judíos. Hitler se mostraba partidario de las formas más extremas del antisemitismo de finales del siglo XIX y principios del XX.

Consideraba que los judíos eran una antirraza demoníaca cuya única función era la de corromper y contaminar a las demás razas. No definía a los judíos en términos humanos normales, sino que los consideraba una especie subhumana capaz de corromper y contaminar: poco más que bacterias responsables de la derrota alemana de 1918 y del auge del comunismo. Por lo tanto, había que erradicarlos de la vida de Alemania y del resto de los territorios, si bien Hitler nunca llegaba a explicar qué habría que hacer para lograrlo.

En Múnich se había fundado, ya a principios de 1919, el Partido Nacionalsocialista Alemán de los Trabajadores, que, no obstante, sólo llegó al poder de la mano de Hitler 14 años más tarde, a finales de enero de 1933. Se suele atribuir el triunfo del nazismo a una demagogia electoral extrema, en la que se convertía a los judíos en el chivo expiatorio universal y se hacían promesas electorales sobre la revitalización de la economía alemana sumamente exageradas. Es una realidad innegable, pero lo cierto es que durante las campañas electorales cruciales se había rebajado el tono del antisemitismo para no asustar a los votantes y el programa socioeconómico del nacionalsocialismo se había diseñado para resultar atractivo a todos los segmentos de población. Los nazis habían heredado la tradición del estatalismo económico alemán y lo aplicaban para lograr inyecciones de capital, controlar la inflación y aumentar la producción y el empleo. Como la mayoría de los fascistas, Hitler defendía la propiedad privada, pero recurrió al Estado para canalizar y dirigir la actividad económica por medio de controles, regulaciones y contratos públicos, en un sistema cada vez más autárquico. En ocasiones, los nazis denominaban a este sistema *Zwangswirtschaft* o «economía compulsiva»

(Kershaw, 1985; Zitelmann, 1987; Prinz y Zitelmann, 1991).

El *Führerprinzip*, o principio de liderazgo, era otro elemento crucial de la teoría nacionalsocialista. Implicaba asumir el liderazgo personal, incondicional y total de Hitler, llamado a guiar a su pueblo, impartir justicia y conducir a la nación hacia la grandeza. El *Führerprinzip* prevalecía en todas las instituciones e imponía como objetivo la promoción interna de líderes fuertemente subordinados, hasta crear una «nación de líderes». En teoría, había que reconstruir la sociedad alemana dándole forma de *Volksgemeinschaft* o «comunidad popular» en la que todos tuvieran el mismo estatus racial, pero cumplieran funciones diferentes bajo el eslogan *Gemeinnutz geht vor Eigennutz* («el bien común prima sobre el interés personal») (Burleigh y Wippermann, 1991). Estas teorías se difundieron con la ayuda de una propaganda muy elaborada y la reglamentación del ocio y las artes (Voegelin, 1986). Hitler no era un pensador sistemático y nunca llegó a redactar un panfleto que resumiera los principios de su gobierno, de modo que algunos de los programas nazis evolucionaron al azar. Aun así, procedió con mucha mayor rapidez y eficacia que Mussolini, porque cuando se hizo con el poder ya había definido el tenor general de las políticas que quería implementar. Además, la crisis política y la fragmentación eran mucho mayores en la Alemania de 1933 que en la Italia de 1922, lo que limitó cualquier resistencia potencial.

Por muy extravagantes que sus teorías raciales pudieran parecer a muchos alemanes, ayudaron a Hitler a consolidar su poder e incluso a obtener un amplio apoyo para sus ideas de expansión y conquista. Complementaron los puntos de

vista de Hitler otros ideólogos nazis como Gottfried Neese y Alfred Rosenberg. El famoso libro de Rosenberg titulado *El mito del siglo XX* (1933) hipostasiaba el «mito de la sangre» y la pureza y supremacía racial arias. El fin último de la ideología nazi, nunca plenamente explicado al pueblo alemán, era la realización del proceso más revolucionario del siglo: una revolución racial que ayudara a difundir y purificar la raza aria en el norte y este de Europa. Hitler nunca hizo esquemas o programó sus grandes campañas de conquista, ni llegó a articular detalladamente la planificación de la más letal de sus políticas, que sería conocida como la *endgültige Auslösung*, la «Solución Final», una carnicería sistemática de casi 6.000.000 de judíos, prácticamente todos los que había en 1942 en la Europa ocupada por los nazis. Pero esta meta era algo implícito, tanto en la idea de guerra racial total (sobre todo tal como se aplicaba en el este de Europa), que conformaba el núcleo de sus teorías, como en su determinación, expresada públicamente, de poner fin al «problema judío» de una vez por todas. Si bien cabe pensar que nada en las teorías nazis hubiera impedido una expulsión en masa de judíos a otros continentes (una posibilidad que se tuvo en cuenta brevemente), la «teoría del contagio» de los judíos siempre derivaba en políticas implacables, aunque los detalles prácticos no se definieran hasta 1939-1942 (Schleunes, 1970; Ackermann, 1970).

El fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán compartían un «mínimo fascista» de principios y características básicas entre los que cabe mencionar la enconada oposición a la izquierda, centro y derecha política existentes (si bien establecían alianzas temporales con sectores de la derecha para obtener más poder); el

autoritarismo extremo; el control estatal de la economía; una filosofía y cultura vitalistas; el irracionalismo y antimaterialismo; una valoración teóricamente muy positiva de la violencia, la defensa de la guerra y la expansión territorial; una política social orgánica e interclasista; la movilización de las masas y la creación de un ejército de partido o milicia; un gran énfasis sobre la «virilidad» y la masculinidad; un concepto de liderazgo político carismático; la exaltación de la juventud por encima de otras etapas de la vida y la cuidadosa elaboración de una religión cívica y un teatro político ultranacionalistas.

También existían importantes diferencias entre ambos movimientos en el alcance y el modo en que se aplicaban esos principios comunes (Bessel, 1996). En ciertos aspectos, el régimen italiano era una forma moderada de autoritarismo que admitía diversos grados de semipluralismo institucional (dijera lo que dijese la teoría abstracta del totalitarismo) y sólo había autorizado nueve ejecuciones políticas antes de la Segunda Guerra Mundial, mientras que el régimen alemán era mucho más extremista en todos los aspectos. Pero, sobre todo, el fascismo italiano no propugnaba el racismo místico y formalmente no se declaraba antisemita. En todas las fases por las que fue atravesando el partido hasta 1938, siempre fue mayor el pequeño número de judíos fascistas que el número total de judíos que oficialmente formaban parte de la sociedad italiana en su conjunto. Desde este punto de vista bien se podría decir que el fascismo italiano fue «desproporcionadamente judío», lo que causaba gran hilaridad entre los nazis.

Cuando en 1938 Mussolini decidió que debía establecer una alianza con la Alemania nazi, que se estaba convirtiendo

en la mayor potencia mundial, llegó a la conclusión de que había que adaptar la doctrina fascista italiana al Nuevo Orden Nazi. El resultado fue un nuevo «Manifiesto del racismo fascista» en el que se afirmaba que, gracias a su herencia biológica y la fusión con su entorno y cultura, los italianos constituían una raza superior y diferente. La definición divergía de la de Hitler en que concedía un destacado papel a la historia y a la educación. También se introdujo legislación antisemita, aunque nunca se llegó a los extremos de la Alemania nazi.

Hungría y Rumanía

Hungría fue otro de los países que contaba con un importante movimiento fascista y desarrolló teorías y principios similares a los que se daban en Italia y Alemania. Este país había sufrido más que ningún otro los acuerdos de paz de 1919 y la frustración dio alas a su movimiento nacionalista. Fue el lugar donde surgieron más corpúsculos fascistoides en la década de 1930, y únicamente en Hungría los partidos fascistas obtuvieron en las urnas un porcentaje de voto (35 por 100 o más en 1939) popular similar al alcanzado por los nazis en la Alemania de 1932.

La mayoría de los partidos húngaros de corte fascista se autodenominaban «nacionalsocialistas», y llegó a haber más de media docena de organizaciones diferentes en cuyo nombre aparecía esa expresión. La única que dio paso a un movimiento de masas a finales de los años treinta fue el movimiento magiar de la Cruz Flechada, creado por el oficial del estado mayor Ferenc Szalasi. Szalasi se apropió de gran parte de la teoría nazi, predicando la primacía y superioridad de la raza húngara (Szalasi descendía de un inmigrante armenio del siglo XVIII llamado Salosian). Dispuso que se

midieran cráneos, propugnó el autoritarismo, el militarismo, el liderazgo carismático, la filosofía vitalista-idealista y un marco económico de nacionalsocialismo dirigido desde el Estado.

También existían diferencias considerables. Szalasi suscribía prácticamente todos los elementos comunes del fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán. Sin embargo, propuso una versión radical y colectivista del nacionalsocialismo que supondría una revolución en el ámbito de la propiedad y la distribución de la riqueza. Desde el punto de vista de la economía, el partido de Szalasi era el más «izquierdista» de los grandes partidos fascistas. Pero, por otro lado, era más moderado en términos de violencia y antisemitismo. Szalasi intentaba recrear el Imperio húngaro, a ser posible evitando la guerra, aunque no dudara en ofrecer un caluroso apoyo a lo que denominaba la «guerra basada en una visión del mundo» de Hitler contra la Unión Soviética. Aunque los miembros de la Cruz Flechada solían atacar violentamente a los judíos, Szalasi se limitó a sugerir la necesidad de expulsarles de Hungría (Nagy-Talavera, 2001, pp. 75-266; Szöllösi-Janze, 1989, pp. 101-282).

En 1939, la Cruz Flechada se había convertido en la mayor amenaza para el movimiento nacionalista de derechas en el poder, pero, teniendo en cuenta que este último era prácticamente autoritario, la reprimió con dureza. Hitler instaló a Szalasi en el poder como dictador títere llamado a regir la parte de Hungría que aún no había ocupado el Ejército Rojo a finales de 1944, pero la gran mayoría de los decretos radicalmente nacionalsocialistas avalados por el régimen títere no pasaron de ser papel mojado.

También hubo movimientos tipológicamente fascistas

fuertes en otros países como Rumanía, España o Croacia. Fueron bastante más marginales e intentaron conjugar fascismo y religión (ortodoxa en Rumanía y católica en España y Croacia). La Legión del Arcángel San Miguel, creada en Rumanía por Corneliu Zelea Codreanu en 1927, fue el más singular de estos movimientos fascistas menores. El movimiento legionario (posteriormente conocido por el nombre de sus milicias: la Guardia de Hierro) se inspiraba en el nacionalsocialismo y el fascismo y aceptaba todos los elementos que estos tenían en común. Hacía gala, sin embargo, de un concepto del *omul nou* revolucionario, u «hombre nuevo» (el título de la principal revista del partido), algo diferente. Si el hombre nuevo nazi era un producto racial y el del fascismo italiano fruto de la pedagogía fascista y de la revolución, el hombre nuevo perteneciente a los Legionarios rumanos disfrutaría de un renacimiento espiritual con la ayuda de la doctrina y la acción desarrolladas por los legionarios y las enseñanzas y la espiritualidad propias de la Iglesia ortodoxa rumana. Codreanu recalcaba que todo el mal y todos los problemas tenían su origen en el corazón y que la meta principal debía ser la regeneración espiritual para lograr la salvación eterna de todos los rumanos, vivos o muertos. Las reuniones ordinarias de los Legionarios empezaban con un breve servicio religioso que era mucho más que una mera formalidad.

Los Legionarios asesinaron a varios de sus adversarios, asaltaron y mataron a judíos y Codreanu les enseñaba que la vida era una lucha sin fin que requería de la violencia y la guerra, si bien esta última no se justificaba en los mismos términos que en Italia o Alemania. Codreanu y otros teóricos

legionarios intentaron resolver las contradicciones que planteaba esta especie de «fascismo cristiano» señalando el carácter pecaminoso y corrupto del estado del mundo, lleno de crueldad y una violencia a veces necesaria, en comparación con un mundo, en último término, redimido por Cristo. Tanto el pensamiento político como las formas de acción de la Legión querían regenerar el mundo, aunque, teóricamente, su objetivo fuera alcanzar el punto de redención. A veces los asesinos legionarios intentaban salvar esta contradicción personal entregándose a las autoridades para acabar en prisión o ejecutados. Unos pocos, al menos, reconocieron que la doctrina cristiana nunca podría justificar la violencia sistemática de la Legión, pero sostenían que esta era necesaria para el renacimiento secular de la nación rumana. Podían alegar que su amor y espíritu de sacrificio por la causa del pueblo eran tan grandes que estaban dispuestos a padecer la condenación eterna si era el precio que había que pagar por destruir a los enemigos de Rumanía: una tarea ineludible (Heinen, 1986, pp. 127-414).

En Rumanía, al igual que en Hungría, los gobiernos autoritarios reprimieron los movimientos fascistas. Los movimientos fascistas eran organizaciones nacionalistas interclasistas que sólo tenían cabida en el seno de la cultura y las instituciones de las comunidades políticas de la Europa moderna y no tenían muchas oportunidades de hacerse con el poder utilizando la fuerza o la insurrección. En esto se diferenciaban enormemente de los movimientos comunistas que habían surgido en zonas menos desarrolladas o donde la guerra había hecho estragos. Como los movimientos fascistas del periodo de entreguerras necesitaban libertad para obtener

apoyo político y buscar a los aliados que les permitieran hacerse con el poder en el seno de sistemas democráticos o semidemocráticos, los gobiernos autoritarios, pero no fascistas, del este y el sur de Europa solían frustrar sus intentos.

La Legión no tuvo la oportunidad de gobernar hasta que la comunidad política rumana se colapsó bajo el peso de la expansión alemana en 1940. En ese momento entró a formar parte del gobierno como socio menor del nuevo dictador militar: el mariscal Antonescu. Por entonces, el régimen saliente ya había asesinado a Codreanu y la Legión, que carecía de líder, hacía gala de una conducta absolutamente incoherente y extremista. En Rumanía no había ningún Hitler ni Mussolini y la tendencia de la Legión a suscribir el irracionalismo más extremo impedía que se pudiera gestar una política funcional. Antonescu obtuvo el beneplácito renuente de Hitler, que sólo buscaba en Rumanía un aliado militar leal, y se deshizo de una Legión a la que consideraba una organización irracional y destructiva. En enero de 1941, tras un intento de levantamiento fallido, acabó con ella (Nagy-Talavera, 2001, pp. 431-476).

El fascismo fuera de Europa

En la década de 1930 hubo remedos de fascismo en prácticamente todos los países de Europa, en gran parte de Latinoamérica y en ciertas regiones de Oriente Medio y África del Sur. Pero no se daban las condiciones que dieron lugar al fascismo en Italia, Alemania y Hungría. En las democracias estables del norte de Europa los partidos fascistas fueron un completo fracaso. Lo mismo cabe decir de Latinoamérica, donde no se había movilizado a las masas en el siglo XX, el nacionalismo era menos intenso y no se

percibía una amenaza directa o una lucha a nivel internacional. El fascismo tuvo un impacto algo mayor en Sudáfrica debido a las teorías raciales que suscribía y al hecho de que aproximadamente una sexta parte de la población blanca era de origen alemán. Aun así fracasaron dos partidos estructurados al estilo del fascismo europeo y el Partido Nacional Africano acabó liderando el sistema de segregación racial o *apartheid*, surgido tras la Segunda Guerra Mundial, defendiendo una «democracia racial» y garantizando a la población blanca una constitución y elecciones directas. El sistema sudafricano, influido sin duda por el racismo europeo, creó un híbrido único que carecía de la mayoría de los rasgos propios del fascismo genérico.

La potencia extraeuropea que según la mayoría de los analistas se aproximó más al fascismo europeo en tiempos de la Segunda Guerra Mundial fue el Japón imperial. Desarrolló su propia forma de etnorracismo japonés, desplegó grandes ambiciones militaristas e imperialistas y creó una cultura política que exigía disciplina y unidad en una próxima guerra de agresión. Había un pequeño número de grupos japoneses extremistas, muy influenciados por el fascismo europeo (más por el alemán que por el italiano), que a veces utilizaban el concepto «nacionalsocialismo». Pero ninguno de estos grupos protofascistas obtuvo ni el más mínimo poder político en un Japón que, en la década de 1930, no había alcanzado el nivel de modernización política que tenía Alemania veinte años antes. Así, en muchos aspectos, el Japón de la Segunda Guerra Mundial parecía una versión más radical del Imperio alemán de la Primera Guerra Mundial. El Japón imperial no se basaba en la inminencia de la revolución fascista, sino en un culto al

emperador radical y neotradicionalista, cada vez más dominado por el ejército (como ocurriera en Alemania tras 1914). No se introdujo ningún sistema político nuevo, si bien todos los partidos que no eran de izquierda crearon una organización paraguas en 1940. Se siguieron celebrando regularmente elecciones nacionales y la oposición se hizo con buena parte del voto minoritario en 1942. En Japón nunca se dieron las condiciones sociales, culturales, económicas y políticas que hubieran permitido un desarrollo pleno del fascismo. Pero, aun sin contar con una ideología equivalente ni crear un régimen político nuevo, era lo más parecido a un sistema fascista fuera de Europa (Payne, 1995, pp. 328-354).

La Segunda Guerra Mundial

Fueron en gran medida las potencias fascistas las que desencadenaron una Segunda Guerra Mundial que, a su vez, llevó a su clímax al fascismo y acabó con él. Los grandes triunfos bélicos de Alemania entre 1939 y 1942 hicieron que algunos países simpatizaran más con el fascismo y adoptaran rasgos suyos; una tendencia que iba y venía dependiendo de la situación militar. También provocó que ciertas minorías europeas quisieran alinearse con la jerarquía racial nazi, pero, al igual que ocurriera en los años anteriores a la guerra, el proceso adoptó formas diferentes en los distintos países. Los partidos neofascistas franceses, por ejemplo, mantenían una postura algo más moderada (Milza, 1987).

Alentaron esta tendencia ciertas modificaciones transitorias de la ideología, política y propaganda nazis implementadas a medida que la guerra se les iba haciendo más cuesta arriba. En un principio, la agresión alemana se justificó como parte

de una lucha revolucionaria para crear un Nuevo Orden racial y antisemita, aunque fuera una idea que no gozara de grandes simpatías en otros países. En 1941, se decía que la causa nazi era la de una vanguardia europea que luchaba por salvar a la civilización de Europa de la doble amenaza que suponían, por un lado, el comunismo soviético y la barbarie asiática y, por otro, la plutocracia materialista angloamericana. Este enfoque les garantizó la simpatía temporal de ciertos grupos religiosos y conservadores. Cabía asimismo extraer paralelismos entre este giro y el dado por los teóricos fascistas italianos que, en 1941, trabajaban en la elaboración de una propuesta de liderazgo fascista basado en la creación de una nueva jerarquía internacional en el Mediterráneo y Oriente Medio que pudiera abarcar asimismo a la sociedad árabe.

Mientras, Hitler había ido creando una extensa red de regímenes de ocupación títere y satélites. En el primer Estado satélite, la oficialmente independiente Eslovaquia, había una minoría fascista bastante activa, pero el gobierno estaba en manos del Partido Católico del Pueblo Eslovaco, que no admitía la existencia de fascistas en su interior. Algo parecido ocurría en el más importante de los estados satélite, la Francia de Vichy, que, bajo el mando del mariscal Pétain, tenía una estructura autoritaria y corporativa, pero tardó mucho en admitir la presencia en el gobierno de cualquiera de los nuevos partidos fascistas franceses. Tampoco solía darse poder directo a los partidos fascistas operativos en los territorios bajo ocupación militar directa. La excepción más destacada fue la de la Nasjonal Samling (la Asamblea Nacional) de Vidkun Quisling, cuando se nombró a Quisling ministro-presidente de una Noruega que aún se

encontraba bajo ocupación militar directa el 1 de febrero de 1942.

El único Estado satélite en el que se transfirió el poder directamente a un partido de corte fascista fue el Nuevo Estado Independiente de Croacia, creado por el gobierno *ustashi* en mayo de 1941. «Ustasha» significa literalmente «insurgencia» y el movimiento *ustashi,* creado en 1929 por un abogado, Ante Pavelic, representaba al sector más extremista del nacionalismo croata. Aunque los croatas habían estado sometidos antes de la guerra al gobierno autoritario de los serbios, el grupo terrorista clandestino de los *ustashi* había obtenido poco apoyo y tardó algunos años en elaborar una ideología mínimamente coherente.

Tras recibir el poder de manos de Hitler una vez destruida Yugoslavia, Pavelic y los *ustashi* pusieron en práctica una serie de políticas inspiradas parcialmente en la Alemania nazi. Se sumaron al racismo nazi diseñando una nueva identidad para los croatas, a los que se consideraba la vertiente «gótica» de la raza aria, diferente y superior a los pueblos eslavos. El Estado *ustashi* nunca llegó a desarrollar un sistema conceptual completo, pero goza de la horripilante distinción de ser el único régimen no alemán que desplegó un potencial genocida similar al de los nazis. Se cometieron asesinatos en masa de serbios, judíos y gitanos y las ejecuciones fueron incluso más sádicas que las llevadas a cabo por las SS. El número de víctimas puede rondar las 300.000 personas.

Cuando la Italia fascista se hundió por las derrotas militares en 1943, Hitler convirtió a Mussolini en la cabeza de un nuevo régimen títere fascista en el norte de Italia ocupado por los alemanes. En esta fase final, el *Duce* y sus

pertinaces secuaces fascistas intentaron recuperar algo del prístino radicalismo de los primeros años de vida del movimiento. Su nuevo Estado se denominaba República Social de Italia y el fascismo volvía a definirse como un movimiento popular subvertido por el conservadurismo y la burguesía italiana. Se creó una nueva legislación laboral que partía de los consejos obreros y el reparto de los beneficios de la industria, pero las autoridades alemanas de ocupación ignoraron totalmente estas medidas.

Al contrario de lo que ocurrió en la Alemania nazi, el grueso de la población rechazaba el fascismo, pero el desgastado Estado fascista consiguió conservar el apoyo minoritario de ciertos sectores de la sociedad italiana. Entre 1943 y 1944 se libró una oscura guerra civil en el norte de Italia entre los grupos de la Resistencia y los paramilitares fascistas. El tercer régimen títere fascista de la Europa ocupada, el Estado de la Cruz Flechada de Hungría occidental, del que hemos tenido ocasión de hablar, fue aún más artificial y duró aún menos.

Al final, lo único que resultaba atractivo del mito europeísta proyectado por el imperio nazi era su aspecto anticomunista; un elemento que tendía a debilitarse a medida que se esfumaba el poderío militar alemán. Tras la derrota militar total del nazismo y el fascismo, lo único que quedó fue un residuo ideológico de algo similar a un «nacionalismo europeísta» que, más tarde, invocarían algunas de las organizaciones neofascistas de la segunda mitad del siglo XX.

La Falange Española

El movimiento fascista marginal más duradero fue la Falange Española, fundada por José Antonio Primo de

Rivera en 1933. José Antonio, como le llamarían después, era un joven aristócrata y abogado muy carismático. Era, de hecho, el hijo mayor de un dictador militar que había gobernado España entre 1923 y 1930. El régimen de su padre fue la primera dictadura militar del país y había sido un fracaso, entre otras cosas, por carecer de un programa y de una ideología. Al joven José Antonio le obsesionaba reivindicar la labor de su padre y estaba convencido de que los movimientos de ideología fascista al estilo italiano eran el vehículo apropiado para hacerlo.

Al principio, el nuevo partido también fue un fracaso, porque en España no se daban las condiciones que propiciaron el auge del fascismo en Italia, Alemania y Hungría. España había sido neutral durante la Primera Guerra Mundial y ninguna potencia externa la amenazaba o humillaba. El nacionalismo español oscilaba entre la debilidad y la inexistencia y el país carecía de ambiciones imperialistas. Su sociedad no estaba tan secularizada como la de Europa Central, de modo que para frenar los avances de la izquierda no quedó más que un catolicismo político que dejaba poco espacio para una fuerza fascista secular. Además, al ser tan débil el sentimiento nacionalista, este tampoco proliferó en ningún sector de la izquierda. Hasta el impacto de la Depresión fue moderado y el desempleo que generó fue explotado por la izquierda en su totalidad. En las elecciones de 1936, Falange no obtuvo más que el 0,7 por 100 de los votos, una de las actuaciones más pobres de todos los partidos fascistas europeos.

Lo que salvó al movimiento fue el inicio de la Guerra Civil Española en julio de 1936; un conflicto revolucionario / antirrevolucionario marcado por numerosas ejecuciones

políticas y una escalada del radicalismo por ambas partes. La guerra civil fue total, desacreditando la política moderada y democrática, y permitiendo que Falange se convirtiera, por primera vez, en un movimiento de masas. Y, lo que era más importante, el ejército se había hecho con el liderazgo de las fuerzas de derechas, mientras que la izquierda ejecutaba a casi todos los miembros originales del movimiento. El nuevo dictador de la zona nacional, el general Francisco Franco, ostentaba el poder sin discusión, al no haber movimiento político civil capaz de disputárselo. Estaba decidido a crear un nuevo y duradero régimen autoritario que pudiera cubrir el vacío ideológico y político de lo que denominaba el «error de Primo de Rivera». Necesitaba una organización política y se quedó con la gran y amorfa Falange, que, a su vez, andaba necesitada de un líder. Al hacerse con su control en abril de 1937, Franco se fusionó con las fuerzas de extrema derecha y el ecléctico resultado fue el nuevo partido único oficial de España.

Franco se mantuvo fiel toda su vida a los principios políticos básicos del nacionalismo, el autoritarismo, el imperialismo, el catolicismo de extrema derecha y el tradicionalismo cultural, desechando en los años finales únicamente el imperialismo. No era un fascista revolucionario, pero tenía en alta estima los ejemplos de la Nueva Alemania y el Estado italiano, así como lo que consideraba el gran potencial de adoctrinamiento y movilización del fascismo, que intentó utilizar en su propio provecho. Los Veintiséis Puntos de Falange, ampliamente basados en el fascismo italiano, se convirtieron en el programa político oficial del nuevo Estado español, aunque Franco dejara claro, desde el principio, que algunos aspectos

de esa doctrina política podrían ser objeto de modificación. La identidad semifascista del nuevo régimen era algo ambigua, porque se apoyaba en una coalición formada mayoritariamente por elementos de la derecha no fascista. La mayor fuerza espiritual tras el régimen nacionalista no era el misticismo falangista, sino el catolicismo neotradicionalista, al que el gobierno se entregaba plenamente. Esto creó una bipolaridad ideológica y una tensión que, en principio, no se supo solventar. Por un lado, los ideólogos y propagandistas del régimen afirmaban que todas sus ideas políticas y su doctrina se basaban en el catolicismo y los falangistas del nuevo Estado proclamaron su total ortodoxia católica. Pero, a menudo, criticaban en privado lo que consideraban el clericalismo del régimen y unos pocos llegaron incluso a sugerir un «nacionalcatolicismo» cismático, similar al «cristianismo germánico» de ciertos nazis. Hasta la derrota del poder militar alemán, los falangistas proclamaron la inevitabilidad de la «revolución nacionalsindicalista» y algunos soñaban con la fascistización total de España.

Fue la Segunda Guerra Mundial europea (en la que España fue oficialmente «no beligerante», aunque no técnicamente «neutral») la que decidió el curso de los acontecimientos haciendo que España se inclinara claramente hacia las potencias del Eje. No sólo los falangistas, todos los sectores del régimen esperaban poder participar plenamente en una nueva Europa fascista. El primer indicio de que esto nunca ocurriría fue el colapso de la Italia fascista (a la que España siempre había considerado una especie de hermano mayor) en julio de 1943. A partir de ese momento, el gobierno de Franco inició una desfascistización política e ideológica limitada (Payne,

1999).

En 1945, el sistema español intentó una metamorfosis política con el apoyo de su polo católico y empezó a reemplazar a su polo fascista. El régimen se proclamó corporativo y católico, basado en las enseñanzas sociales y religiosas del papa, fiel a la religión, los sindicatos estatales, las instituciones mediadoras y la Iglesia católica. Ahora quería pasar por un régimen que nunca se había adherido al fascismo y al que no se le había pasado por la imaginación convertirse en aliado militar de la Alemania nazi. El partido de Estado falangista nunca se disolvió, pero se le rebajó y rebautizó con el nombre de «Movimiento Nacional», una etiqueta abstracta y ambigua. El régimen se fue desfascistizando sin prisa pero sin pausa. Los Veintiséis Puntos fascistas no dejaron de ser la doctrina oficial hasta 1958, cuando se adoptaron los nuevos «Principios del Movimiento Nacional». En ellos se eliminaba todo residuo de fascismo y se abrazaban la religión, la unidad, la paz internacional, la familia y las instituciones sociales constructivas. La Europa Occidental socialdemócrata nunca olvidó el pasado semifascista del régimen de Franco, impidiendo que España formara parte de la OTAN o el Mercado Común Europeo. En sus años postreros, el régimen hizo hincapié en un desarrollo económico acelerado y liberalizó mucho su política interior. En la última década de vida del Generalísimo, fallecido en 1975, el régimen se había convertido en un autoritarismo burocrático, cada vez más despolitizado, que buscaba legitimación a través de sus logros en el ámbito del desarrollo social y económico (Payne, 1987).

Neofascismo: las escuelas de pensamiento y la

política fascistas

No ha habido ideología del pensamiento y el discurso políticos tan rápida y concienzudamente desacreditada como el fascismo tras 1945. Esto se debe básicamente a la repugnancia que suscitaron los crímenes cometidos por los fascistas, sobre todo por los nazis alemanes, y a que se les culpaba de la destrucción desmedida que conllevó la Segunda Guerra Mundial, así como de la derrota total que puso fin a la contienda. Los fascistas habían ido diciendo por ahí que la guerra era la gran prueba para una comunidad política y una cultura y habían suspendido estrepitosamente su propio examen.

Aunque el fascismo dejara de existir como fuerza histórica, ciertas ideas y objetivos fascistas perduraron entre las ideas políticas de pequeñas minorías. El neofascismo fue un rasgo permanente, aunque completamente marginal, del panorama político de finales del siglo XX y probablemente siga siéndolo a principios del siglo XXI. Pero no ha sabido superar la «contradicción neofascista» que implica que cualquier partido, grupo de culto o escisión neofascista que aspire a convertirse en una fuerza política real y dejar de ser un grupo de lunáticos marginales debe desfascistizarse, al menos hasta cierto punto. Los grupúsculos neofascistas de núcleo duro que siguen defendiendo la ideología original están condenados al aislamiento más completo. Y, al revés, los movimientos de este tipo que han logrado superar la barrera electoral del 5 por 100, siempre han adoptado doctrinas posfascistas más moderadas.

Los grupos políticos tienden a pensar que hay dos tipos principales de neofascistas. El primero está constituido por los neofascistas o neonazis, más o menos genuinos, que

suscriben la totalidad, o casi, de las ideologías originales y sobreviven en forma de pequeñas sectas en casi cualquier lugar del mundo. A finales del siglo XX ha habido, literalmente, cientos de ellas y la regla general es que, a más sectas, menos significativo es el conjunto, porque se acaban escindiendo y convirtiéndose en rivales y antagonistas. El otro grupo es mucho más importante y lo componen los partidos nacionalistas de derechas que quieren virar hacia el corporativismo e implementar otros cambios de envergadura en las políticas públicas y los procedimientos administrativos. Tienen un carácter autoritario más o menos agresivo, pero abandonan cualquier rasgo fascista para obtener más apoyo.

Otro de los rasgos significativos de cierto número de grupos neofascistas ha sido su búsqueda de una identidad europea más amplia, lo que les diferencia del intenso *chauvinismo* individualista de los movimientos fascistas históricos. La mayoría no han optado por un racismo místico similar al de los antiguos partidos de Europa Central, aunque hay una minoría que sí lo ha hecho. El pensamiento neofascista no ha creado ningún nuevo cuerpo de doctrina, ni sabemos de pensadores políticos relevantes en este ámbito. Han extraído su aparato conceptual directamente de los movimientos históricos, o bien han optado por adaptaciones pragmáticas a los sucesos posteriores (Bardeche, 1961). Algunos neofascistas predican un fascismo de «izquierda», o el radicalismo social, o la revolución y el semicolectivismo, aunque la mayoría defiende el mantenimiento de la propiedad privada con un grado mayor o menor de intervención estatal.

Si bien el ejemplo histórico del fascismo y ciertos aspectos

de las doctrinas fascistas siguieron atrayendo a pequeños números de extremistas, tras 1945 ha sido imposible difundir las doctrinas del fascismo de forma significativa. Esto se debe a que tanto su forma como su contenido están muy pasados de moda y no resultan tan atractivos en el contexto cultural drásticamente distinto de finales del siglo xx. En la Era Atómica los conceptos fascistas de guerra y de violencia sencillamente no tenían sentido, porque la filosofía del vitalismo y el antimaterialismo carecía de interés en la época de expansión económica que sucedió a la Segunda Guerra Mundial. La sociedad y la cultura resaltaban, cada vez más, el individualismo, cortocircuitando cualquier posible fascinación que hubieran podido ejercer los principios de grupo, de identidad racial y autosacrificio fascistas. Además, la experiencia de la Segunda Guerra Mundial y lo que se había averiguado del fascismo fueron una buena vacuna.

Algunas ideas concretas del fascismo han pervivido y puede que tengan cierta importancia a principios del siglo xxi. Pensemos, por ejemplo, en el nacionalismo extremo, el liderazgo carismático, el autoritarismo político y la economía estatalizada que, por muy desacreditados que estén en la mayor parte de Europa y las Américas, siguen teniendo predicamento en otras zonas del mundo. No sabemos de ningún caso en el que movimientos o regímenes no occidentales copien la ideología completa y los sistemas imperantes en los movimientos fascistas clásicos. Porque en todos los casos las características y doctrinas concretas que se solapan con el fascismo muestran rasgos localistas y de factura más reciente, lo que da lugar a variantes en la morfología.

Los movimientos fascistas históricos fueron un fenómeno muy concreto de la Europa de principios del siglo XX que no podemos reproducir generaciones después, porque la historia nunca se repite exactamente igual. Habrá nuevos tipos de regímenes autoritarios, pero no tendrán todas las características, ni siquiera las más destacadas, del fascismo europeo. El fascismo fue el resultado de los conflictos imperialistas y nacionalistas que sacudieron Europa a principios del siglo XX, así como de las ambiciones de los nuevos estados y potencias que habían ido surgiendo a lo largo del último tercio del siglo XIX. La genealogía de sus ideas es clara; procede de ciertos rasgos de la Ilustración y el Romanticismo, pero extrajo su forma y contenido específicos de las teorías y doctrinas producto de la crisis cultural del *fin de siècle,* a través de las cuales se analizaban las consecuencias de la Primera Guerra Mundial y la Gran Depresión. Aunque la mayoría de los europeos de principios del siglo XX no se dejaron encandilar por el fascismo, este se basó en la cultura europea de los años de las guerras mundiales, dando lugar, en una época de conflictos singular en la que se dieron tensiones internas e internacionales de una intensidad sin parangón, a las fuerzas políticas más violentas que hemos conocido. No es probable que se vuelva a dar una constelación política y cultural de este calibre. Lo más probable es que las nuevas fuerzas políticas violentas y opresoras del siglo XXI utilicen algunas de las ideas del fascismo. Pero no podrán reproducirlas en su totalidad ni aunque quieran.

VI. Conservadurismo

Noël O'Sullivan

Aunque el pensamiento conservador del siglo XX se recoja en un cuerpo de literatura especializada de lo más diverso, hay un elemento cuya crítica lo unifica: la visión progresista de la humanidad y la sociedad. Los conservadores afirman que se exagera el poder director de la razón humana y la capacidad creativa de la voluntad. Como afirmara el conservador británico Michael Oakeshott, la razón se nutre de una tradición a la que, todo lo más, puede «compendiar» (Oakeshott, 1991 [1962]). En lo que se refiere a la importancia relativa de la voluntad humana, el pensador estadounidense John P. East afirma en un tono netamente conservador (durante una conferencia favorable al pensamiento de Leo Strauss): «El hombre no es el creador, sino la criatura; no es el alfarero, sino el barro. Es, por tanto, el hombre el que se adapta a la creación, no la creación al hombre; afirmar lo contrario supone pervertir el orden natural de las cosas» (East, 1988, p. 265).

Esta crítica al racionalismo y al voluntarismo se basa en la convicción de que la política del siglo XX ha estado dominada por una concepción de la naturaleza humana que supone erróneamente que los seres humanos son criaturas maleables, tal vez perfectibles, de posibilidades infinitas. Un enfoque como este permite retratar cualquier orden social en términos de opresión, al margen del hecho de que una mayoría de sus miembros puedan darle su apoyo.

Si los conservadores tienden a ponerse de acuerdo en lo que rechazan, están menos unidos cuando de lo que se trata es de definir aquello que suscriben. Tradicionalmente han

abogado a favor de una teoría social orgánica en la que la razón de los individuos no crea, sino que es un producto del orden social. Pero, en cuanto intentan definir con mayor precisión este ideal orgánico, se empiezan a oír voces divergentes, hasta el punto de que, como veremos, en ciertas formas de conservadurismo el ideal orgánico prácticamente llega a desaparecer. Vamos a analizar las cinco escuelas del pensamiento político conservador, y sus diferentes enfoques, una a una. A las primeras tres podemos calificarlas de reaccionaria, radical y moderada, respectivamente. La cuarta escuela agrupa a los denominados pensadores de la Nueva Derecha, que empezaron a ganar influencia en la década de 1960. En su caso, el tema orgánico no es más que un vestigio, mientras que la quinta de las escuelas se decanta por una forma de conservadurismo posmoderna y totalmente «postorgánica».

Formas de conservadurismo

El conservadurismo reaccionario

Al conservadurismo reaccionario le ha preocupado lo mismo durante todo el siglo XIX y el XX. Y es que consideran que no puede haber un orden político al margen de fundamentos morales y espirituales que contrarresten los efectos corrosivos del racionalismo. Debemos reconocer que la naturaleza humana tiene una vertiente irracional, que la desigualdad existe por naturaleza, que el mal es permanente y que el principio jerárquico debe desempeñar un papel fundamental en la sociedad. Consideran autodestructivos a los estados democráticos modernos que carecen de estos fundamentos.

Durante la primera mitad del siglo XX, Maurice Barrès y Charles Maurras dieron nueva vida al conservadurismo

reaccionario rechazando la tendencia de pensadores anteriores, como Joseph de Maistre y el vizconde de Bonald, a idealizar el *Ancien Régime* (De Maistre, 1884; Lively, 1965; McClelland, 1970, pp. 37-60; De Bonald, 1864; Menczer, 1952, pp. 87-95). Barrès, en cambio, invocaba un nacionalismo místico que anunciaba la restauración de *La France* con la ayuda de un líder carismático cuya autoridad fuera exclusivamente democrática (Barrès, 1925; McClelland, 1970, pp. 143-211). A través de una estrategia ligeramente diferente, Maurras intentó adaptar la filosofía reaccionaria al mundo laico del siglo xx, abandonando la perspectiva teológica de los pensadores anteriores y optando por una más científica, basada en estudios empíricos sobre las leyes objetivas de la historia (Maurras, 1954; McClelland, 1970, pp. 213-304). Su ingenuidad intelectual les llevó a la marginalidad política debido a que las sociedades de masas tienden a rechazar a los pensadores reaccionarios. Resultan de especial interés los cinco puntos alegados en su defensa por estos reaccionarios.

En primer lugar, dicen haber intentado favorecer una causa revolucionaria, aunque fuera con cierta desgana. Fue lo que empujó a cierto número de reaccionarios al campo fascista en el periodo de entreguerras. Tenemos un buen ejemplo en el apoyo, poco entusiasta, que prestara al partido nazi Oswald Spengler en 1932, cuando votó a Hitler. Spengler declaró entonces: «Hitler es un idiota, pero aun así hay que apoyar al movimiento» (Hamilton, 1971). Podemos buscar las razones en *La decadencia de Occidente*, obra en la que afirmaba que el Occidente moderno se enfrentaba a una época de declive cultural y político de la que sólo podría sacarle el «cesarismo» (Spengler, 1926). Pero no se dio cuenta,

ingenuamente, de que la determinación demagógica de Hitler de basar el nazismo en la perpetua movilización de las masas implicaba que no tenía nada que ver con el tipo de conservadurismo estático propio de los «Césares», como Federico el Grande de Prusia, al que admiraba enormemente.

En segundo lugar, los reaccionarios intentaron abogar por la utilización de técnicas políticas violentas y extraconstitucionales, pero siempre tratando de no caer en el fascismo. Es lo que hicieron, por ejemplo, Maurras y Action Française (cofundada por Maurras en 1899), considerando que el movimiento sería necesario para promover una versión monárquica y católica del nacionalismo francés. Sin embargo, estas ideas tan equilibradas no evitaron que Maurras defendiera la violencia en su propio descrédito, hasta el punto de que tanto la Iglesia como el pretendiente al trono (el conde de París) le retiraron su apoyo (Weber, 1962; Curtis, 1959).

La tercera respuesta dada por los reaccionarios pretendía ser una adaptación a la democracia de masas. Se basaba en la necesidad de apoyar a un líder carismático que representara a la nación de forma más intensa que los representantes constitucionales. Lo que legitima esta exigencia, como muy bien señalara Barrès, es la capacidad del líder auténtico para penetrar directamente hasta el centro de unidad mística interna e inalterable de una nación, que espera permanentemente el momento del despertar, pero que a veces permanece oculta, sepultada por la persecución de los intereses egoístas que tienden a florecer en la política democrática de masas (Curtis, 1959). Al centrarse en la necesidad del liderazgo carismático, Barrès pudo desvincular

al ideal reaccionario y la unidad espiritual de una Edad de Oro pasada y afirmar que se trataba de una situación política aún por venir. En cierto sentido, sus ideas no dejaban de ser compatibles con la política constitucional, y el Partido Gaullista francés posterior a la Segunda Guerra Mundial se hizo eco de estas teorías. Sin embargo, en la Alemania de entreguerras, la idea del liderazgo carismático se trocó en una visión totalmente demagógica y anticonstitucional, basada en la concepción del liderazgo de la ideología fascista.

En cuarto lugar, los reaccionarios buscaron consuelo ante su marginalidad dedicándose desafiantemente a actividades con las que pretendían demostrar su desprecio hacia la mediocridad espiritual de las modernas sociedades de masas. A menudo reflejaban algo del culto heroico nietzscheano al paganismo, ciertamente contrario a los valores cristianos que, por lo general, habían suscrito los pensadores reaccionarios del siglo XIX. Así, Henri de Montherlant se hizo adicto a las corridas de toros (Montherlant, 1927; 1960, pp. 7-11), mientras Curzio Malaparte se convertía en un gran defensor de los duelos (Hamilton, 1971, pp. 73-74). A pesar de este culto a ciertos «momentos existenciales» en los que el hombre se enfrentaba a la muerte cara a cara, la esperanza de vida de los reaccionarios del siglo XX parece haber sido significativamente larga.

Por último, el reaccionario puede recurrir a una especie de exilio interior, perdiéndose en el culto a la literatura, la estética y la espiritualidad, que le permite distanciarse de la vulgaridad espiritual de la que parece condenado a rodearse. En Inglaterra, por ejemplo, el poeta T. S. Eliot combinaba la pedagogía, el esteticismo y la religiosidad para ofrecer una visión de las sociedades de masas de su tiempo en la que

estas aparecen como auténticos basureros en los que el declive de la cristiandad se ha unido al materialismo universal para hacer que sea prácticamente imposible distinguir entre las democracias occidentales y los regímenes totalitarios. De hecho, afirmaba que tal vez los estados totalitarios acabaran siendo espiritualmente superiores, pues demostraban una «tenacidad en la persecución de las metas que se han propuesto que no siempre se da en las democracias». Además, «dotan a su vida nacional de un fundamento moral, aunque no sea el correcto» (Eliot, 1939). Los rasgos autoritarios de los que hace gala Eliot cuando se identifica con la «espiritualidad» del totalitarismo también le llevaron a mostrar simpatía hacia las ideas de Maurras (Eliot, 1928) y explican su indiferencia ante los límites constitucionales del poder en el retrato que hace de una sociedad cristiana (Eliot, 1939). Algo parecido sucede, por ejemplo, en el caso del esteticismo elitista del filósofo español Ortega y Gasset, que criticaba la «deshumanización» de las sociedades de masas modernas, pero lo único que hizo fue describir su sueño, bastante simplón, en el que el mundo se reordenaba «en torno a dos polos o categorías: lo ilustre y lo vulgar» (Ortega y Gasset, 1968 [1925]; Ortega y Gasset, 1963 [1930]). Puede que la solución más viable fuera la del reaccionario japonés Yukio Mishima, quien se decantó por la natación (Sprawson, 1992, pp. 294-299).

El conservadurismo radical

Esta escuela de pensamiento ofrece una visión diametralmente opuesta a la idea jerárquica y estática del orden orgánico de los reaccionarios. Ofrece una solución radical a los principales problemas del conservadurismo del

siglo xx, es decir, pretende dar una respuesta realista en una época en la que la tradición parece estar muriendo y el respeto a la autoridad, la excelencia individual, la disciplina y el patriotismo desinteresado parecen no tener cabida. Los representantes más destacados de esta escuela fueron los pensadores de la Alemania del periodo de entreguerras, donde intelectuales como Moeller van den Bruck, Ernst Jünger, Carl Schmitt y otros detractores de la República de Weimar intentaban recrear el conservadurismo sobre una base nueva y revolucionaria (Moeller van den Bruck, 1971 [1923]; Jünger, 1981 [1932]; Schmitt, 1976 [1927]). Aunque se ha asociado a algunos de estos pensadores con el nazismo, la Guerra Fría dio lugar a una nueva generación de conservadores revolucionarios que insistían en negar que su movimiento tuviera conexión alguna con el fascismo. En Italia, por ejemplo, fue el conservadurismo radical el que sirvió de fundamento a la *Nuova Destra* (Eatwell, 1996, pp. 195-215), mientras que en Francia (Johnson, 1995) se les asoció con Alain de Benoist y la *Nouvelle Droite* (Benoist, 1980).

Para diferenciarse de los fascistas, los conservadores radicales de después de la Segunda Guerra Mundial rechazaron ideas como el principio de liderazgo (al menos en su forma individualizada) y las teorías racistas (cfr. cap. V). Además, tendían a defender una unión europea supranacional que permitiera hacer frente tanto a los Estados Unidos como a la Unión Soviética. Por último, rechazaron la legitimidad de la acción al margen de los textos constitucionales, favoreciendo las estrategias propias de la izquierda gramsciana basándose, como señalara el más destacado defensor de la *Neue Rechte* alemana, Pierre Krebs,

en el hecho de que Gramsci fue el primero en comprender que «el poder político para existir… depende del poder cultural de las masas» (Krebs, 1982, pp. 82-86).

Pero, aun cuando lograron desprenderse de la etiqueta de fascistas, les fue más difícil rechazar las críticas de demagogia. Una acusación dirigida sobre todo a Carl Schmitt, que entiende que la distinción amigo / enemigo es la esencia de las comunidades políticas (Schmitt, 1976 [1927]). Puesto que el enemigo puede ser totalmente imaginario, resulta muy difícil distinguir entre una versión «realista» del ideal orgánico y la búsqueda demagógica de un chivo expiatorio.

El conservadurismo moderado

Lo que más preocupa al conservadurismo moderado es la necesidad de evitar el conflicto potencial entre los requerimientos del Estado limitado y el intervencionismo preciso en las sociedades industriales modernas. Puesto que se pueden buscar diversos puntos de equilibrio, los conservadores moderados no presentan un frente más homogéneo que las dos escuelas anteriores. Pero hay dos corrientes que han sido especialmente destacadas.

Una es la de Michael Oakeshott, reflejada en su obra *On Human Conduct [Sobre la conducta humana]* (1975), en la que intenta desvincular el ideal clásico de asociación cívica de sus nexos con el contractualismo y racionalismo liberales. Puede que lo más importante del modelo de Oakeshott sea la relevancia que concede a la naturaleza formal y no teleológica del ideal cívico. Puesto que su énfasis en lo formal implica que no cabe exigir creencias religiosas, morales o políticas de ningún tipo a los ciudadanos, el conservadurismo de Oakeshott es lo suficientemente flexible

como para adaptarse al alto grado de diversidad social que caracteriza a los estados occidentales contemporáneos. Sin embargo, tiene la tendencia, un tanto optimista, a asumir la existencia de una sociedad pluralista, orgánica y bastante autosuficiente.

Algo parecido ocurría con el modelo cívico elaborado en Francia por el contemporáneo de Oakeshott, Raymond Aron, que implicaba

> … no el sufragio universal, una institución política tardía y discutible, [ni] un sistema parlamentario que no es más que un procedimiento democrático entre otros, sino… la libertad que históricamente ha encontrado sus resquicios entre el poder espiritual y el secular, la delimitación de la autoridad del Estado y la autonomía de [instituciones como] las universidades (Aron, 1957, p. 269).

Tras la Segunda Guerra Mundial ya no podía darse por sentado un orden social orgánico y autosuficiente. El resultado fue una segunda forma de conservadurismo moderado, una «vía media» o de compromiso con el colectivismo que presidió la política europea occidental durante algo más de tres décadas tras 1945.

En el caso británico son cuatro las consideraciones que explican el giro conservador hacia el colectivismo. Una era la tradición paternalista de los *tory*, que no veía con malos ojos las políticas socialistas mientras promocionaran su ideal de «nación única». La segunda fue el éxito aparente de las medidas, adoptadas en tiempos de guerra, para acabar con el desempleo masivo de la década de 1930. En los años posteriores al conflicto bélico se dio por sentado, de forma algo acrítica, que la planificación económica a gran escala resultaría políticamente eficaz. En tercer lugar hay que tener en cuenta la obra de Maynard Keynes, que legitimaba el déficit público. En cuarto lugar debemos reflexionar en

torno a la consideración de la eficacia puramente pragmática que latía tras los pactos electorales. Sin embargo, todo lo anterior acabó generando una crisis de identidad en el seno del conservadurismo, y las encuestas revelaron que a los votantes les costaba mucho distinguir entre conservadurismo y socialismo moderado. El resultado fue que los intelectuales conservadores se escindieron entre los que querían volver a los principios y prácticas del conservadurismo libertario (Blake y Patten, 1976) y los que querían mantenerse fieles al compromiso colectivista (Gilmour, 1977). Gilmour insistía en que era un gran error imitar a los laboristas porque «los conservadores no podrían imitar a los laboristas aunque quisieran. No son un partido de clase». En las elecciones de 1974, aunque los conservadores sólo obtuvieran el 35 por 100 de los votos, tenían unas bases mucho más amplias y eran un partido mucho más nacionalista que el Partido Laborista (Gilmour, 1977, p. 257). Aseguraban que lo único que podía salvar la base «nacionalista» del conservadurismo era el mantenimiento de su compromiso con el colectivismo. Sin embargo, su punto de vista no inspiraba confianza en aquellos que creían que el conservadurismo se había perdido en las tres décadas de posguerra.

En el continente europeo surgieron los mismos recelos en torno al ideal social de la economía de mercado que en Gran Bretaña ante la «vía media» (Friedrich, 1955; Peacock y Willgerodt, 1989). Los pensadores alemanes Walter Eucken y Franz Böhm (cfr. cap. VII) y el destacado intelectual suizo Wilhelm Röpke defendieron este ideal. Sin embargo, en los primeros años de la posguerra, Röpke había hecho hincapié en la tensión que existía en el núcleo de la teoría, afirmando

que era «imposible disfrutar de una libertad política y espiritual sin optar asimismo por la libertad en el ámbito económico, rechazando un orden colectivista carente de libertad» (Röpke, s. f. [1958], p. 105). Al margen de reservas de este estilo, en la práctica, el éxito del compromiso colectivista impidió que surgiera un movimiento crítico importante hasta la década de 1960, cuando la denominada Nueva Derecha dio voz a la creciente preocupación por el gasto público, la inflación y los nuevos problemas sociales.

La Nueva Derecha

Los miembros del heterogéneo grupo de pensadores y publicistas a los que se ha denominado Nueva Derecha pertenecen al mundo anglosajón y lo que les diferencia de los defensores de una *Nouvelle Droite, Nuova Destra* y *Neue Rechte,* más radicales y culturalmente orientadas, es que les preocupa menos la defensa del gobierno limitado. El compromiso de la Nueva Derecha puede resumirse en la siguiente propuesta: la libertad es indivisible, es decir, la democracia liberal y el libre mercado son inseparables. Los defensores de este enfoque invocan sobre todo la teoría de Hayek sobre el libre mercado considerado como algo más que un mero mecanismo para cubrir la oferta y la demanda (Hayek, 1976 [1960]). Para él es un ejemplo del orden social espontáneo y carente de diseño destruido por el racionalismo moderno y su fe en la planificación; la misma fe que, según Hayek, dio lugar al totalitarismo. Entiende que no podrá florecer la libertad hasta que no recuperemos la sabiduría de ciertos pensadores del siglo XVIII como Hume, Adam Smith, Adam Ferguson y Burke, que eran conscientes de que la razón no puede funcionar al margen del proceso de crecimiento, inconsciente y acumulativo, de las instituciones

y las prácticas en las que siempre se inscribe (Hayek, 1976 [1960], p. 57). Aunque la razón fuera consciente de sus límites, como estos son una parte intrínseca de ella, nunca podría dotarlos de transparencia y convertirlos en parte del conocimiento consciente que posibilitaría una planificación racional central del orden social.

El concepto de orden espontáneo de Hayek es antirracionalista, lo que le vincula al conservadurismo. Sin embargo, él rechazó que se le colgara esta etiqueta, porque el conservadurismo no compartía «la fe en las fuerzas de ajuste espontáneo que permiten que el liberal acepte los cambios sin aprensión» (Hayek, 1976 [1960], p. 400). Además, el conservadurismo comparte con el racionalismo constructivista la idea de que un orden «es el resultado de una atención continua por parte de la autoridad» (Hayek, 1976 [1960], p. 401). A su vez, los críticos conservadores han rechazado las teorías de Hayek por su tendencia a subordinar los problemas sociales y políticos al progreso económico. Además, creen que Hayek no aprecia plenamente el impacto destructivo que puede tener el orden espontáneo del mercado sobre los valores morales y cívicos (Gray, 1993, pp. 32-39; Kristol, 1970).

Aunque las ideas economicistas de la Nueva Derecha fueran las más influyentes en su momento, debemos mencionar otras tres igualmente significativas (y no siempre compatibles). Una deriva es la de las teorías libertarias del Estado mínimo desarrolladas por Nozick (1974) en los Estados Unidos en un marco contractualista y, desde un punto de vista más nietzscheano, por la emigrada rusa Ayn Rand (1961). En segundo lugar tenemos toda una línea de investigación que pretendía demostrar que la legislación del

Estado del bienestar había creado, sin quererlo, una cultura de la dependencia que perpetuaba los males que intentaba remediar. Una tercera corriente reafirmaba que la unidad política dependía de la existencia de una identidad nacional homogénea, una postura bastante controvertida en unos años en los que la diversidad cultural aumentaba sin parar (Scruton, 1990).

La Nueva Derecha ha sido un poderoso reto para la versión moderada del conservadurismo (cfr. cap. II), pero sus teorías no bastaban para plantear una alternativa conservadora intelectualmente coherente o electoralmente viable. Debemos dedicar unas líneas al debate desatado en los Estados Unidos, donde se han buscado alternativas con más ahínco (Dunn y Woodard, 1996; Gottfried, 1993). Pero antes hemos de recordar que la tradición política estadounidense es absolutamente única y, por lo tanto, no puede contribuir a solucionar los problemas que afectan a los europeos.

La «excepcionalidad» es una característica fundamental de la experiencia norteamericana. Pensemos, por ejemplo, en la obra *What is Conservatism? [¿Qué es el conservadurismo?],* de Frank S. Meyer (1964). Meyer había pasado del comunismo al conservadurismo tras leer *Camino de servidumbre* de Hayek (Hayek, 1944; primera edición estadounidense, 1956) e intentaba diferenciar entre la tradición conservadora norteamericana y la del Viejo Mundo (Meyer, 1996, p. 13). Meyer describía la excepcionalidad de los logros de los conservadores estadounidenses como sigue:

> Como norteamericanos… contamos con una gran tradición que nos ha permitido superar la escisión y bifurcación que existe en el pensamiento europeo entre la importancia de la virtud, los valores o el orden y el énfasis que se pone en la libertad y la integridad del individuo. Hemos logrado

> armonizar los dos polos de tensión del pensamiento occidental, creando una unidad en la teoría y la acción políticas nunca vista (Meyer, 1996, p. 28).

Esta fe optimista en la «fusión» del conservadurismo estadounidense no se sostiene si echamos un vistazo más detallado a los diversos elementos que componen la tradición estadounidense. Lo cierto es que el proyecto conservador norteamericano ni es único ni tan exitoso como parece sugerir Meyer y, para ser una solución supuestamente única, tiene muchas similitudes con la experiencia europea (Hartz, 1955; Brinkley, 1996).

El proyecto estadounidense se gestó en la década inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial pues fue una reacción ante la política «liberal» del *New Deal* de Roosevelt. Inmediatamente surgieron diferencias entre quienes, como Milton Friedman (1962), intentaban defender el libre mercado ante el intervencionismo estatal y los que creían que lo que estaba en peligro era el futuro de la cultura norteamericana. Esta última consideración daría lugar al neoconservadurismo de autores como Richard Weaver (1948), Peter Viereck (1949), Clinton Rossiter (1955), Robert A. Nisbet (1953), Walter Lippmann (1956) y, sobre todo, Russell Kirk (1953).

La principal característica del neoconservadurismo era su intento de aplicar viejos conceptos políticos a una realidad nueva. El resultado fue una especie de equivalente norteamericano del conservadurismo reaccionario europeo, condenado a la impotencia desde el principio, al igual que su homólogo europeo. A Kirk, que admiraba enormemente a Burke, le resultó muy duro darle la espalda al capitalismo estadounidense (Kirk, 1953) y Viereck buscaba alternativas a la política democrática en autores como Metternich (Nash,

1976).

Si el intento de introducir categorías políticas europeas condenó al neoconservadurismo a la marginalidad, la idea, explotada por dos emigrantes alemanes destacados, Eric Voegelin y Leo Strauss (Voegelin, 1952; Strauss, 1989), de recurrir al ideal de virtud de la Grecia clásica parecía una respuesta aún menos adecuada para dotar de una base conservadora a la sociedad estadounidense. Lo que no obstó para que influyera enormemente sobre intelectuales posteriores a la Segunda Guerra Mundial, como Frank S. Meyer, en el caso de Voegelin, y Allan Bloom (1989) y Thomas Pangle (1992) en el caso de Strauss. Lo que unía a estos pensadores era su hostilidad ante el relativismo, expresada, por ejemplo, en el deseo de Pangle de fundamentar la democracia liberal en un concepto de «razón fundacional» que permitiría vincular el universalismo ilustrado al concepto griego clásico de virtud, dando lugar a una «concepción de la humanidad capaz de hacer justicia a toda la gama de problemas planteados por los seres humanos y de desarrollar el potencial de la especie» (Pangle, 1992, p. 7). Puesto que es difícil llegar a un acuerdo sobre lo que son «los problemas de la humanidad y el potencial de la especie», las posibilidades de dar con una «concepción de la humanidad» que ofrezca una respuesta adecuada a estos problemas parecen escasas.

En las décadas de 1960 y 1970 un grupo de intelectuales liberales y radicales desilusionados, conocidos posteriormente como «neoconservadores» (a menudo en contra de su voluntad), hicieron un gran esfuerzo por definir la realidad norteamericana. Su meta no era la puesta en práctica de los ideales colectivistas defendidos por los

conservadores y no analizaban las deficiencias de la cultura moderna en las que se habían centrado los emigrados alemanes: les interesaba la tradición liberal estadounidense.

Lo que convertía en sospechosos a los liberales a ojos de los neoconservadores era, sobre todo, su reacción ante los movimientos contraculturales de los años sesenta. Los neoconservadores estaban convencidos de que el idealismo liberal del que se nutría la contracultura no sólo estaba acabando con la capacidad de los Estados Unidos para proteger eficazmente sus intereses nacionales ante la URSS, sino también alentando la creación de un sistema de bienestar que generaría una cultura de la dependencia y una nueva clase baja (Murray, 1984). Estas ideas hallaron eco, por ejemplo, en la revista *The Public Interest,* fundada por Daniel Bell e Irving Kristol, en *Commentary* y los largos editoriales que en ella publicaba Norman Podhoretz; además de en obras como *Las contradicciones culturales del capitalismo* (1979), de Bell, y *Two Cheers for Capitalism [Dos hurras por el capitalismo]* (1978), de Kristol.

Aunque los neoconservadores intentaron acercarse a la realidad norteamericana combinando su compromiso con el capitalismo con la aceptación del bienestarismo siempre que fuera limitado, hubo quien afirmó que no eran más que la voz de los grandes intereses económicos, mientras otros exageraban las tendencias nihilistas de la sociedad estadounidense del momento. Las críticas realizadas por Louis A. Coser e Irving Howe, por ejemplo, en su antología *The New Conservatives: A Critique from the Left [Los nuevos conservadores: una crítica desde la izquierda]* (1976), iban en esta dirección. En términos generales resultaba muy difícil evitar la impresión de que los neoconservadores tendían con

cierta frecuencia al idealismo que criticaban en la política de su enemigo liberal. El resultado fue que sus ideas tuvieron poco predicamento fuera del círculo de los intelectuales de elite.

Para que el conservadurismo norteamericano pudiera obtener un apoyo más amplio del obtenido por las versiones anteriores tenía que cumplir dos condiciones. En primer lugar debía abandonar la hostilidad hacia la sociedad de masas que caracterizaba a la tradición de la crítica cultural inaugurada por los conservadores y perpetuada por los intelectuales emigrados y los mismos «neocons». Reconocer esta necesidad unió a un grupo de pensadores que de otra forma parecían tener poco en común, pues incluía a defensores del libre mercado como Milton Friedman, teóricos de la elección racional y críticos del intervencionismo estatal como James Buchanan (1975) y pensadores que simpatizaban tanto con el mercado como con la religión al estilo de William Buckley Jr. (1958), fundador y editor de la *National Review.* Sin embargo, este grupo no logró el apoyo de las masas porque nunca satisficieron la segunda condición necesaria para ello, aprovechar la vena de religiosidad que siempre ha permeado la tradición política norteamericana. Los conservadores más recientes sí han usado esa palanca.

A veces se les denomina «paleoconservadores» y van mucho más allá en su rechazo a la ortodoxia liberal que el neoconservadurismo (Woltermann, 1993; Whitaker, 1982). Suelen exigir una firmeza que, más que en políticas de bienestar, suele traducirse en la demanda de cuidar el mercado de trabajo, mano dura con los delincuentes y la oposición a que las madres solteras se beneficien de la

asistencia social. Rechazan la discriminación positiva y las medidas proteccionistas. Como demuestra este programa, la actitud de los paleoconservadores frente al Estado resulta algo ambigua, pues parece muy hostil, pero en ciertos momentos exigen una intervención estatal draconiana.

Aunque nunca ha dado lugar a teorías de nivel, el paleoconservadurismo ha logrado crear, a nivel político práctico, una amplia coalición entre aquellos que rechazan el liberalismo económico y político y los que se oponen al ideal de una sociedad permisiva. Así, por ejemplo, los críticos del intervencionismo estatal han hecho causa común con aquellos cristianos enardecidos por las decisiones adoptadas por el Tribunal Supremo en *Roe vs. Wade* (1973), en las que se admitía la constitucionalidad del derecho al aborto como parte del derecho a la privacidad. También se han unido a este grupo los defensores de los «valores familiares» y la «remoralización» de la sociedad norteamericana, los defensores de la censura y los que se oponen a que se admita la homosexualidad y se despenalicen las drogas.

Lo que une entre sí a grupos tan dispares es la convicción de que una elite liberal, que no representa a toda la nación, se ha hecho con las instituciones educativas y judiciales. Desde este punto de vista, en el simposio «¿El fin de la democracia?» publicado en la revista *First Things* (1996), dirigida por el padre Richard Neuhaus, se llegó incluso a plantear la cuestión de la legitimidad del sistema democrático estadounidense contemporáneo. No puede sorprendernos comprobar que los paleoconservadores lo consideren poco más que una fusión, inherentemente frágil, de diversos tipos de conservadurismo radical con las técnicas tradicionales de la conspiración. Creen que se trata de una

peligrosa estrategia basada en la explotación de los problemas económicos por medio de la difusión de análisis simplistas en los que se atribuye toda dificultad a los inmigrantes y a la falta de medidas proteccionistas en un mundo cada vez más globalizado.

Si podemos aprender algo de la búsqueda norteamericana de un conservadurismo que permita combinar la moderación con el atractivo para las masas, es que una fusión de este tipo no puede aspirar a mucha coherencia intelectual y suele acabar siendo una amalgama pragmática de intereses en permanente fluctuación. Al parecer, según uno de los neoconservadores más destacados del fin de siglo, Irving Kristol, la lección que debemos aprender es que lo que caracterizaba al conservadurismo norteamericano de la década de 1990 era que «no constituía una facción en el seno de un partido, sino un movimiento popular». Kristol señala que, como es un movimiento unido por ciertas «metas», no tendría inconveniente en fusionarse con los republicanos si considera «correctas» las soluciones ofrecidas por el partido; si no se da esa coincidencia de opiniones «abandonarán el partido» (Kristol, 1996). Al propio Kristol no parece preocuparle esta situación, pero un conservadurismo tan pragmático puede acabar fácilmente en un oportunismo carente de principios. Un peligro que no está confinado al contexto estadounidense contemporáneo y que debemos analizar en detalle.

El conservadurismo posmoderno

A finales del siglo XX hemos asistido a la quiebra de la fe ilustrada en la existencia de un remedio político o social para cualquier mal que aqueje a los seres humanos; una idea que ha inspirado toda la política europea de los dos últimos

siglos. En un momento en el que pareció brevemente que el liberalismo había triunfado, tras el colapso de la Unión Soviética, esta rima del Dr. Johnson expresa muy bien la desilusión (citado en Podhoretz, 1996):

> ¡Qué poco lugar ocupa, entre todo lo que debe soportar el corazón humano,
>
> lo que las leyes y reyes pueden causar o curar!

Como ya hemos señalado, el reto para el conservadurismo actual es evitar una desintegración basada en un pragmatismo carente de principios.

Ni el conservadurismo radical ni el reaccionario están bien situados para hacer frente a este reto. El primero porque da por sentada una concepción jerárquica de la sociedad que ya no casa bien con la vida moderna y el segundo porque cae con demasiada facilidad en la demagogia. Del mismo modo, la ideología del mercado de la Nueva Derecha es excesivamente optimista sobre la capacidad del capitalismo para mantener lo que los conservadores denominan «un nivel civilizado de existencia social». En estas circunstancias tal vez sea el conservadurismo moderado el más adecuado para las sociedades industriales modernas. Pero, como demuestra la experiencia norteamericana, no es nada fácil especificar qué implica un conservadurismo moderado, sobre todo en unos tiempos en los que el enemigo socialista ha desaparecido y en los que, en general, la tradición parece tener escasa relevancia.

Hay pensadores que opinan que la forma más viable de conservadurismo moderado en estas circunstancias es aprovechar lo que queda del ideal orgánico y optar por un concepto de identidad conservadora «tenue», que sea capaz de erigirse en el núcleo de una forma de integración social

más cohesionada (Gray, 1995). A nivel general, un conservadurismo de este tipo puede tender hacia la posmodernidad, reconociendo que no podrá enunciar verdades atemporales desde algún tipo de espacio suprapolítico privilegiado concebido en términos religiosos, cosmológicos o sociales. Lo más que puede hacer es buscar los fundamentos de una antropología histórica basada en la filosofía, es decir, analizar las tensiones inevitables que hemos heredado de nuestra civilización y a las que debemos adaptar nuestras instituciones si no queremos que acaben siendo opresoras. Tal vez, después de todo, los conservadores puedan extraer sus mejores réditos leyendo la *Filosofía del espíritu* de Hegel y liberando a la psique occidental moderna de la metafísica del *Geist* (Kedourie, 1995).

Cuando se pide una respuesta a la pregunta de qué debería preservar un conservadurismo de este estilo, los moderados podrían responder que habría que inscribir el ideal del gobierno constitucional en la tradición general europea de la asociación cívica. Lo que se perseguiría con un conservadurismo basado en un «ideal cívico» de este tipo es facilitar intervenciones gubernamentales pragmáticas cuando se requieran para garantizar las condiciones sociales de la existencia cívica misma. Podría evitar así la Escila del dogmatismo de mercado neoliberal y la Caribdis del gobierno omnipresente sin volver a las arenas movedizas de la vía media (Willetts, 1994, p. 27).

De manera que la tarea fundamental del conservadurismo moderado postradicional es liberar al ideal cívico de la posibilidad de que acabe subsumido en el mercado, el Estado-nación o cualquier otro tipo de comunidad orgánica ideal. Si bien no parece muy probable que un proyecto de

este tipo satisfaga las tradicionales aspiraciones conservadoras al organicismo, sí podría aportar un modelo de asociación política, específicamente conservadora, viable y capaz de hacerse con la diversidad social, permitiendo, sobre todo, el libre desarrollo de las «políticas identitarias», que ya son un elemento fundamental de la vida europea contemporánea.

VII. Democracia cristiana

Mario Caciagli

Cuando hablamos de «democracia cristiana» solemos referirnos a una estrategia practicada por los cristianos, sobre todo por los católicos, para enfrentarse a los retos y aprovechar las oportunidades que les brindan las sociedades y estados modernos. En su fase inicial, la democracia cristiana fue la respuesta de la Iglesia católica al advenimiento de la política de masas y los movimientos colectivistas seculares y socialistas que habían suscitado la «cuestión social». Al final ha acabado coincidiendo con la rama del pensamiento político católico que intentaba reconciliar al catolicismo con el Estado pluralista y democrático. La democracia cristiana se convirtió en la forma hegemónica y exitosa del catolicismo político, en la doctrina elegida por los católicos que aceptan que la lucha por el poder ha de desarrollarse en libertad, intentando defender sus ideas e intereses, así como asegurar la implementación de sus programas.

Los católicos ya habían participado en diversos tipos de asociaciones y sindicatos y decidieron convertirse en un partido político que atrajera un amplio consenso y adquiriera poder. Al ejercer el poder, su propósito inicial de volver a ganar el Estado y la sociedad para el catolicismo fue dando paso a la gestión pragmática de los problemas existentes, especialmente en el caso de aquellos partidos que habían gobernado algún país europeo durante largos periodos. Por lo general, los partidos democristianos se situaban en el centro derecha del espectro político y, si bien se fueron secularizando progresivamente, se mantuvieron fieles a

ciertos aspectos de sus programas originales. Era una filiación política que se diferenciaba de los diversos partidos conservadores, aunque la democracia cristiana se opusiera, como ellos, a los partidos de izquierdas o socialistas[1].

En definitiva, la democracia cristiana lleva más de un siglo encarnando una serie de fenómenos. Es una forma de pensamiento y una ideología, propugna ciertas estrategias y políticas, recurre a diferentes formas de organización y gestión del poder, inextricablemente unidas a unas circunstancias históricas ante las que demostró tener una gran capacidad de adaptación. De ahí que no haya que buscar a la auténtica tradición democristiana en unos cuantos textos clásicos de algunos autores clave, sino en el debate constante que ha surgido desde que se ha convertido en un movimiento político.

Los precursores

El término «democracia cristiana» apareció en la escena política europea a finales del siglo XIX. Sin embargo, tuvo sus predecesores, tanto en el aspecto teórico como en el práctico. Se podría decir incluso que el abad francés Félicité-Robert de Lamennais, excomulgado por el papa por sus ideas, no sólo fue el primer representante de una forma de radicalismo social cristiano, sino también el primero en señalar que una interpretación política y no teológica del Nuevo Testamento llevaba a los cristianos en la dirección de la democracia, lo social y la revolución (Zanfarino, 1994). En 1833 publicó *Palabras de un creyente* y, en 1837, *El libro del pueblo* (ambos en Lamennais, 1946), en los que Lamennais adjudicaba al pueblo un lugar destacado en política, reconociendo el valor supremo de la democracia e identificando a la soberanía popular con la fuente de legitimidad política. El sufragio

universal era, en su opinión, una condición previa a la organización de lo político y a la participación en una lucha política libre (Weill, 1979).

La primera aparición directa de los católicos en política que tuvo impacto como antecedente de la democracia cristiana fueron los *Volksvereine* (Maier, 1973)[2], una tupida red de asociaciones que operaba en Alemania de consuno con los sindicatos católicos y que, en la década de 1860, organizó los intereses religiosos de todos los grupos sociales, incidiendo sobre todo en el sector agrícola y el de los artesanos (Ritter, 1856). Una de sus figuras más destacadas fue el obispo católico de Maguncia, Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Con su actividad pastoral contribuyó a la primera sistematización de la doctrina social cristiana y su artículo sobre la «cuestión de los trabajadores», *Die Arbeiterfrage im Christentum*[3] (Ketteler, 1864), fue muy famoso. Ketteler no se limitaba a decir que la sociedad y la economía deberían basarse en los principios de la ética religiosa y en los deberes de la caridad y la filantropía: también atajaba problemas políticos e institucionales y urgía a los católicos a aceptar el mundo moderno y las instituciones del Estado[4]. Según Ketteler, el Estado, aun respetando la autonomía de individuos y asociaciones, debía garantizar la paz social basándose en la fe y la solidaridad entre clases sociales (Morsey, 1977).

Ketteler participó asimismo en la creación de Zentrum, el partido católico destinado a desempeñar un papel fundamental en las luchas políticas del Segundo Reich y la República de Weimar. Los católicos alemanes aceptaron públicamente, y mucho antes que sus homólogos italianos o franceses, la necesidad de participar en la vida política y en

el proceso que estaba implicando a las masas en un sistema político que ya se había constitucionalizado y basado en los partidos (Lönne, 1986). Zentrum combinaba una defensa de los valores católicos con la autonomía política respecto a Roma. Ludwig Windhorst, que dirigió el partido hasta su muerte, acaecida en 1889, convirtió a Zentrum en un partido parlamentario y constitucional anticlerical, pensado para lograr la integración de aquellas clases que se habían visto excluidas del sistema liberal. Windhorst no era un teórico, pero su creación política se convirtió en el modelo de los partidos democristianos del siglo XX.

El pragmatismo de Zentrum y su colaboración con partidos de ideologías diferentes anticipaba lo que luego sería la política democristiana. Su programa defendía la igualdad para todos los grupos religiosos, la salvaguarda de los valores e instituciones católicos y, sobre todo, una fuerte descentralización del Estado. También proponía solucionar la cuestión social equilibrando los intereses de capitalistas, terratenientes y trabajadores, así como protegiendo a la clase media burguesa y los campesinos, cuyas necesidades tendrían en cuenta todos los futuros partidos democristianos (Fattorini, 1997). En la época guillermina, Zentrum no llegó a formar parte de ningún gobierno, pero contaba con casi 100 diputados. Aceptó el modelo social y sugirió la «cooperación nacional» apoyando al gobierno en asuntos de política exterior. Más tarde llegó a ser una pieza clave de la República de Weimar, perdiendo por el camino parte del bagaje político y teórico adquirido durante la Era Guillermina. Fue el más firme apoyo de la república y participó en todas las coaliciones de gobierno, obteniendo la presidencia del gobierno nueve veces de veinte.

Evidentemente, defendía los intereses de la Iglesia católica (autonomía frente al Estado, escuelas religiosas, salvaguarda de la familia), pero también emprendió la difícil tarea de gestionar el precario equilibrio del nuevo sistema y defender la democracia. Su fuerza electoral siempre fue bastante significativa, oscilando entre un máximo de un 19,7 por 100 en 1919 y un mínimo de 11,2 por 100, en 1933.

El papa León XIII y el nacimiento de la democracia cristiana

Tras haber rechazado y condenado durante décadas las innovaciones políticas, ideológicas e institucionales del siglo, la Iglesia católica adoptó una nueva postura en la década de 1890. Bajo el liderazgo de León XIII, se abrieron las puertas a las nuevas ideas e iniciativas agrupadas bajo la etiqueta de democracia cristiana. Las enseñanzas de León XIII constituyeron la «doctrina social» de la Iglesia y la encíclica *Rerum novarum*, de 1891, el manifiesto del catolicismo social. Fue un gran cambio, que impulsó a la Iglesia a adoptar una actitud positiva ante la «cuestión de los trabajadores», pues hasta entonces los papas habían condenado el socialismo y el liberalismo. En la encíclica se afirmaba que la propiedad había de cumplir una función social y se asignaba al Estado la tarea de promover, allí donde fuera necesario, la prosperidad pública y privada. Condenaba la lucha de clases, pero reconocía a los trabajadores el derecho a organizarse, reafirmaba el valor del trabajo y defendía la implantación de un salario mínimo. La encíclica recogía y legitimaba todas las posturas surgidas de las diversas tendencias del denominado «catolicismo social», buscando una *via media* entre el socialismo y el liberalismo[5]. La doctrina papal sentó las bases de un nuevo orden basado

en la primacía del derecho natural. Sin embargo, la teoría racionalista de la soberanía popular estaba al margen de la aceptación católica del principio de democracia y autogobierno. El redescubrimiento de la tradición tomista, que tan importante sería posteriormente para los pensadores democristianos, permitió al papa y sus ayudantes reconocer la diversidad de las formas de gobierno existentes y su naturaleza histórica. De ahí que se pudiera acabar con el apoyo a los regímenes autoritarios y aceptar la democracia.

Las enseñanzas de León XIII admitían dos interpretaciones diferentes, una giraba en torno a la *socialdemocracia* y la otra alrededor de la *democracia política*. En las declaraciones públicas del papa (sobre todo tras la publicación de la encíclica *Graves de communire* de 1901) este hacía hincapié deliberadamente en el aspecto «social» de la democracia, que encarnaba un orden de justicia y no una forma de gobierno. En cambio, los primeros movimientos que se habían autodenominado democristianos hablaban de la naturaleza «política» de la democracia y exigían el derecho de los católicos a participar en la vida pública. La doctrina social de la Iglesia seguiría teniendo peso entre los católicos, pero nunca sería una auténtica teoría política democristiana. Los democristianos se mantuvieron en el marco de los valores católicos y las enseñanzas del papa, pero querían obtener una autonomía cada vez mayor a la hora de elegir objetivos políticos o adoptar formas organizativas o estrategias, siempre que estas opciones fueran compatibles con la democracia.

De hecho, se desarrollaron dos movimientos interrelacionados, aunque las actividades y los activistas solieran ser los mismos. El denominado «catolicismo social»

seguía la línea papal y sostenía que era un movimiento básicamente social y ético, centrado en la mejora del nivel de vida de las clases trabajadoras. El movimiento político atravesó por una serie de experiencias poco alentadoras y se metió en todas las formas de política. Es a este segundo al que se suele denominar «democracia cristiana».

El catolicismo social dio gran auge al sindicalismo católico en países como Bélgica, Holanda, Austria, Alemania y Suiza. Su máximo exponente a nivel teórico probablemente fuera Giuseppe Toniolo, un renombrado economista que intentó documentar la influencia histórica de los factores éticos y religiosos sobre la economía. Criticaba el egoísmo pagano del mundo moderno y su modelo eran las teorías económicas de la escolástica y el sistema medieval de gremios, basado en una solidaridad jerárquica de organismos sociales. Toniolo no creía que la democracia fuera un tipo de régimen político, pues para él un régimen político era un orden social y ético en el que debían colaborar todos los implicados desde el punto de vista social, jurídico y económico para lograr el bien común y beneficiar a las clases sociales inferiores[6].

Teoría y práctica antes de la Primera Guerra Mundial

Lejos de sentir nostalgia por el pasado, los movimientos de la democracia cristiana «política» estaban abiertos a las ideas y la práctica de la realidad contemporánea. Estos católicos entendían que la democracia era la única forma de organizar el poder, no ya porque fuera una forma de imponer los intereses de la gente, sino también porque era la mejor forma de expresión de la ética cristiana. Esta postura suscitó frecuentes disputas entre el papa y los principales

representantes del movimiento democristiano. A pesar de la fuerza y coherencia de los principios que defendían, eran más hombres de acción que teóricos (Scoppola, 1972).

En Francia, la crisis de la cultura positivista y el renacimiento espiritual, junto al llamamiento de León XIII a identificarse con las instituciones de la Tercera República, hizo mucho por el auge de la democracia cristiana. Los programas de los diversos grupos condenaban enérgicamente el individualismo burgués y la sociedad moderna, pero todos aceptaban explícitamente la democracia política en todas sus formas y con todos sus contenidos (libertad de reunión, sufragio universal y descentralización del poder). El legado más significativo de estos debates del cambio de siglo son la obra de Marc Sangnier y *Sillon [El Surco]*.

Sillon era la revista del movimiento del mismo nombre fundado por Sangnier. Su ideología se basaba en una democracia participativa de inspiración cristiana. Tenía una fuerte orientación pedagógica y contenía algunos elementos místicos. Desde sus filas se afirmaba que la democracia era una forma de «comunidad» que tendía a elevar al máximo la conciencia y responsabilidad cívicas en general. Sólo la transformación de los trabajadores, promovida con ayuda de la religión, podría permitirles hacerse con su propio destino. Sangnier imaginaba un movimiento democrático y popular, preparado para tomar parte en las elecciones y sin base eclesial, que describió en su ensayo *L'esprit démocratique [El espíritu democrático]* (Sangnier, 1905). Esta propuesta, unida a la idea de que la igualdad y la justicia estaban necesariamente vinculadas a la democracia política, suscitó la condena papal[7]. Sangnier aceptó la autoridad papal, pero unos años más tarde, en 1924, creó el Partido Demócrata

Popular. Su obra ejerció una gran influencia sobre la derecha política católica francesa. Contribuyó asimismo a la Resistencia durante la guerra y a la fundación, en la posguerra, de un partido democristiano: el Movimiento Republicano Popular (MRP).

Quien nunca cedió ante el papa fue el sacerdote Romolo Murri, la figura más importante de la democracia cristiana italiana de finales del siglo XIX. Ya en 1899, los diversos grupos democristianos empezaron a exigir políticamente la representación proporcional en las elecciones municipales (las únicas elecciones en las que la Iglesia, que se había opuesto a la unificación italiana debido a su temor a perder las Estados Papales, permitía participar a los católicos), la celebración de *referenda* y la descentralización administrativa. Gracias a su revista *La Cultura Sociale,* Murri se convirtió en el representante más autorizado del movimiento. Fue educado en el tomismo, es decir, de acuerdo a las enseñanzas de León XIII, pero también había aprendido algo de marxismo de Antonio Labriola. Según Murri, la obra de renovación propuesta por el papa sólo podría realizarse con la ayuda y la fuerza del proletariado, que estaba organizado con arreglo a reglas democráticas. Aceptaba la unificación italiana y quiso demostrar a los católicos italianos, a través de una importante campaña publicitaria y de los escritos recopilados en la obra *Battaglie d'oggi: il programma politico della democrazia [La lucha hoy: el programa político de la democracia]* (Murri, 1901-1904), la necesidad de participar en política y en las elecciones para luchar contra el Estado liberal y burgués por la reconstrucción no sólo política, sino también religiosa y cultural, de la sociedad italiana. En el curso de sus

actividades, así como en su pensamiento, Murri concebía la democracia no como un instrumento para lograr la restauración teocrática, sino como algo valioso en sí. Esto le llevó a la creación de la nueva Lega (Liga) y a la publicación de los ensayos contenidos en *Democrazia e cristianesimo [Democracia y cristianismo]* y culminó en su expulsión de la Iglesia en 1905.

A pesar de la excomunión de Murri, sus ideas y los movimientos que creó fueron cruciales para el futuro de los católicos en el seno del sistema político italiano. Sus antiguos compañeros, que se unieron para fundar una nueva Liga Democrática Cristiana en 1911, intentaron dejar la tarea teórica de reconciliar al catolicismo con la democracia y centrarse en el problema práctico del papel que debían desempeñar los católicos en la evolución de la democracia italiana. Este era el objetivo del Partito Popolare Italiano (PPI), un partido creado por otro sacerdote, Luigi Sturzo, en 1919.

Sturzo había trabajado con Murri desde su juventud. Fue un activista comprometido en asociaciones y en el gobierno local de su Sicilia natal. Estas experiencias inspiraron las ideas y políticas democráticas con las que criticó al Estado italiano y propugnó la implicación directa de los católicos. Sturzo era más un hombre de acción que un teórico y extrajo de la democracia cristiana ideas como la de la solidaridad, el pluralismo y la posibilidad de que la Iglesia actuara políticamente con independencia. Según Sturzo, principios como el respeto a todos los seres humanos, la libertad individual y la igualdad jurídica, en los que se basaba el Estado constitucional moderno, no iban en contra de las aspiraciones religiosas. Al revés, estaban «permeados de

cristianismo» (Sturzo, 1979). En la administración local hubo de hacer frente a los problemas generados por el poder central, y el atraso del Mezzogiorno le inspiró para diseñar un programa pensado para la renovación del Estado italiano (Da Rosa, 1977; Vecchio, 1997). En 1905, Sturzo ya había lanzado un proyecto para «el partido y la nación de los católicos». El PPI era democrático y no dependía de la jerarquía eclesiástica y tuvo que convertir problemas religiosos y eclesiásticos en cuestiones políticas.

Poco después de su creación, el PPI logró un éxito considerable en las primeras elecciones celebradas en Italia tras la Primera Guerra Mundial. Obtuvo un 20,6 por 100 de los votos, convirtiéndose en el segundo mayor partido de Italia, tras el Partido Socialista. Su éxito en las urnas (100 escaños en la Cámara Baja italiana) convirtió al PPI en uno de los partidos de la coalición gobernante, donde tenía que gobernar con liberales y moderados. Muchos de sus votantes eran campesinos, de manera que la reforma agraria, que podía ampliar y fortalecer a la clase de los pequeños granjeros, era el primer punto de la agenda de Sturzo. No logró ponerla en práctica. Sin embargo, en los años anteriores a la dictadura fascista, cuando Sturzo hubo de exiliarse, las políticas del PPI se vieron muy influenciadas por la Iglesia de Roma (que no hizo nada por salvarlo de la represión fascista). Nunca logró hacerse con el otro componente de su base electoral, ese elemento nacionalista, conservador y católico que no tenía tiempo para la democracia y al que incluso cabría calificar de antidemocrático (Malgeri, 1993).

El pensamiento democristiano y la dictadura

En el periodo de entreguerras, la necesidad de enfrentarse

a ideologías nacionalistas, y en especial la trágica experiencia de las dictaduras a las que dieron lugar, tuvo importantes consecuencias para el pensamiento político de los católicos. El autoritarismo de la derecha y los regímenes resultantes se ganó a parte de la comunidad católica e incluso de la Iglesia. En Italia, la denominada «reconciliación» entre Iglesia y Estado tras su ruptura en 1870 se selló con los *Patti Lateranensi* (Pactos de Letrán) firmados, en 1929, entre el régimen de Mussolini y el Vaticano. Este tratado acercó al papado, a las autoridades eclesiásticas y a la mayoría de los católicos al fascismo. El papado y la Iglesia española apoyaron a Franco antes y después de la Guerra Civil Española (de los católicos españoles políticamente organizados sólo los vascos se desmarcaron). El Vaticano mantuvo una actitud ambigua ante el nazismo durante mucho tiempo.

Los herederos de los partidos democristianos rechazaron estos regímenes con su silencio, pero muy poca gente mostró su oposición públicamente o se fue al exilio. Sin embargo, los trágicos sucesos de la década de 1930 y la amenaza nazi-fascista condujeron a un número considerable de intelectuales católicos europeos a defender la democracia. Una minoría elaboró una crítica al capitalismo que ya no tenía nada de nostalgia corporativista, sino que contenía elementos de la izquierda marxista.

En la década de 1930, la cultura católica francesa se mostró muy receptiva ante los problemas de igualdad social y libertad política que los sucesos de la Europa de la época habían puesto trágicamente de manifiesto. En esa cultura vio la luz una teoría política que no sólo tuvo relevancia en su momento, sino que probablemente sea la expresión más

importante del catolicismo del siglo XX. De entre las numerosas revistas y clubes que florecieron en esos años destacan dos nombres: Emmanuel Mounier y Jacques Maritain, que mantenían una cordial relación de amistad.

Mounier nunca quiso hacer de su personalismo una filosofía; buscaba la forma de realizar el destino histórico del hombre y llevar a cabo su propósito trascendente[8]. En un programa publicado en la revista *Esprit* en 1932, Mounier y sus colegas se comprometían a mantener separada la esfera espiritual de la política en el seno de una política conservadora. Denunciaron los límites de la democracia liberal y condenaron un capitalismo y una riqueza que consideraban obstáculos para la liberación del hombre. Mounier analizaba el tema de la justicia social y quería reconciliar catolicismo y socialismo. La «persona», al contrario que el individuo burgués, sólo se realiza en comunidad. Mounier aconsejaba a la gente que cooperaran entre ellos en la vida social y planificaran la economía no sólo de acuerdo con valores metafísicos, sino también basándose en las lecciones de la historia. Creía, sin embargo, que el Estado no podía ser el único guardián del bien común; el pluralismo y la descentralización eran condiciones indispensables para el comunitarismo. Mounier recopiló sus artículos en *La révolution personnaliste et communautaire [La revolución personalista y comunitaria]* (Mounier, 1934) y en *Manifeste au service du personnalisme [Manifiesto al servicio del personalismo]* (1936). Sus ideas influyeron sobre una generación de católicos que, al filo de la Segunda Guerra Mundial, esperaban el colapso de las dictaduras y se preparaban para volver a las formas organizadas de lucha política.

En esa misma atmósfera y por los mismos años (1936) se publicó otro libro: *Humanisme intégral [Humanismo integral],* que ejerció gran fascinación sobre la cultura política de los católicos antifascistas. Es la obra más conocida de Maritain, teólogo tomista y filósofo que defendía, incluso con mayor vehemencia que Mounier, la necesidad de que la acción política no dependiera de la Iglesia y la de que personas de todas las religiones cooperaran para crear la «Ciudad terrestre». La sociedad política no podía guiar a los hombres a la perfección, pero todo lo relacionado con las condiciones necesarias para llevar una vida moral y material digna le concernía, en la medida en que conducía al bien común y la paz social. Los elementos más importantes del pensamiento político de Maritain son los siguientes: una sociedad política concebida como una asociación libre que funciona de abajo arriba, el bien común y el derecho natural. Afirmaba que sus ideas estaban ancladas en un mensaje evangélico que el *ethos* democrático traduce en civismo. Maritain opinaba que la democracia moderna tenía un gran valor cristiano. Elaboró y refinó sus argumentos en otra gran obra, *Christianisme et démocratie [Cristianismo y democracia],* publicada en 1943 (cfr. Maritain, 1986-1995). En ella afirmaba que el cristianismo no sólo marcaba la senda hacia la vida eterna, sino que era la levadura de la vida cívica. La democracia no podía basarse sólo en reglas, había de basarse en valores. Una sociedad organizada en torno a los principios de un completo humanismo no podía tolerar ninguna forma de estatismo. Maritain consideraba que el Estado no lo era todo; no era una «especie de Superman colectivo», sino «sólo un grupo especializado que trabaja en interés de todos: una institución

al servicio del orden colectivo y del bienestar (Bars, 1961).

Maritain fue la mayor fuente de inspiración de los partidos democristianos europeos y latinoamericanos. No ha habido otro pensador político católico con su alto perfil y ejerció mucha influencia, sobre todo en Italia. La invitación a ocuparse de la realidad caló en una nueva generación de personas que, como Alcide de Gasperi, ya estaban involucradas en la lucha política antes del advenimiento del fascismo. La democracia cristiana de Mounier y Maritain pertenece al ámbito de la filosofía política, mientras que la de Alcide de Gasperi, al igual que la de otras grandes figuras de la posguerra, pertenece a la esfera de la praxis política. La teoría cede ante el compromiso de redactar programas y poder implementarlos a través de la lucha política.

Durante su exilio en el Vaticano, De Gasperi tuvo tiempo para reflexionar sobre el movimiento democristiano y expresar sus ideas en programas de futuro y escritos que se recopilaron y publicaron tras su muerte[9]. De Gasperi era ciudadano del Imperio austro-húngaro y fue miembro de su Parlamento, de manera que no se involucró en los problemas ni vivió las tensas relaciones entre los católicos y el Estado italiano. Sin embargo, también se distanció del catolicismo social austriaco, que, al igual que otros movimientos católicos de la época, defendía una cultura del autoritarismo y la revuelta basada en el mito de la Edad Media cristiana. Pensando en la experiencia del PPI (fue el último secretario general de ese partido) durante la dictadura fascista, De Gasperi concibió el plan de involucrar a las masas católicas en el Estado democrático, en vez de movilizar a un puñado de «herejes» católicos en apoyo de la libertad. El partido clandestino que De Gasperi fundara en 1942 se denominó

Democrazia Cristiana (DC) y era un partido «nacional», es decir, un partido capaz de incorporar a los católicos, de una vez por todas, al Estado democrático y convertirles en los garantes de una vida política plural y tolerante. Para De Gasperi, el pensamiento católico francés, Maritain incluido, parecía insistir demasiado en la primacía de la religión sobre la política y había perdido el contacto con la realidad concreta de la sociedad contemporánea. A De Gasperi le interesaban las «masas», no jugaba con la idea de un grupo de intelectuales «aparte» capaces de influir sobre las masas desde «arriba». A las masas había que mostrarles, con fórmulas «simples», que los principios cristianos eran la solución para la crisis socioeconómica. Cuando aludía a la experiencia histórica de la democracia cristiana, De Gasperi ponía como ejemplo aquellos países donde el movimiento social católico se vinculaba a posturas políticas liberales y democráticas (Giovagnoli, 1991).

Tras 1945: la democracia cristiana en el poder

Tanto durante como después de la guerra, los partidos democristianos no sólo hubieron de enfrentarse a la mentalidad católica conservadora que mantenía vínculos con los regímenes fascistas, sino también a los grupos católicos progresistas que simpatizaban con las ideas marxistas. Pero la necesidad de luchar contra los comunistas les acercó a los conservadores y, a veces, fueron el elemento decisivo en las coaliciones que formaron con ellos. Esto fue lo que sucedió en los dos mayores partidos democristianos: la DC italiana y el CDU / CSU alemán; ambos obtuvieron el poder tras la guerra. De hecho, el CDU (que junto al bávaro CSU constituye la denominada «Unión») y la DC fueron los partidos más importantes de sus respectivos sistemas

políticos durante la segunda mitad del siglo XX.

Desde el punto de vista del apoyo electoral, la DC fue el mayor partido en Italia entre 1946 y 1992. Su porcentaje de voto oscilaba entre el 35 y el 38 por 100 durante décadas, alcanzando su punto álgido (48 por 100) en 1948 (año de la gran pugna con el Frente Democrático Popular) y su punto más bajo en 1992 (29,7 por 100), año crítico que acabó por desencadenar la disolución del partido tras el lento declinar que este había conocido a lo largo de la década anterior. También el CDU / CSU ha sido el partido más votado de Alemania, con las únicas excepciones de 1972, 1998 y 2000. Su porcentaje de voto ha oscilado entre el 42 y el 48 por 100, e incluso una vez obtuvo una mayoría absoluta de 50,2 por 100, en 1957. La DC estuvo gobernando sin interrupción de 1945 a 1993; el CDU / CSU, entre 1949 y 1998, salvo una interrupción de 13 años (1969-1982) en los que ejerció el poder una coalición socialdemócrata-liberal. Ambos partidos hubieron de entrar a formar parte de coaliciones para poder gobernar, aunque obtuvieran la mayoría de los escaños del Parlamento.

Los dos partidos se convirtieron en partidos de masas. A partir de la década de 1960, la DC tuvo tantos afiliados como el Partido Comunista Italiano, rondando 1.800.000 miembros. A pesar de que tenían una historia de activismo diferente, el CDU alcanzó el récord de afiliados en la década de 1980, y el CSU siempre contó con unos 200.000 miembros. Los partidos democristianos italiano y alemán reconstruyeron sus países; promocionaron la recuperación económica, fortalecieron las instituciones democráticas y dieron acceso a sus países a la comunidad internacional tras la tragedia del nazismo y el fascismo.

Los democristianos contribuyeron a una aceptación cualificada del modelo de desarrollo capitalista. El CDU / CSU extendió y afianzó el modelo de bienestar desde principios de los años cincuenta. Y en Italia el Estado del bienestar alcanzó tales dimensiones que acabó degenerando en un sistema de ayudas basado en el clientelismo. La DC creó un Estado económicamente intervencionista, dando otra vuelta de tuerca a un intervencionismo estatal iniciado bajo el régimen fascista en la industria. El CDU / CSU se mostró más respetuoso con la autonomía de las grandes empresas, aunque muchas de las grandes corporaciones alemanas siguieron siendo objeto de control estatal. Tanto el CDU / CSU como la DC determinaron el futuro de sus países, pues hubieron de tomar decisiones en el ámbito internacional. Optaron por Occidente, se aliaron con los Estados Unidos y entraron en la OTAN (a lo que se oponía enérgicamente la oposición de izquierda de ambos países). Eligieron Europa, creando, ya en 1952, la Comunidad Europea del Carbón y del Acero, el primer paso hacia la presente Unión Europea. Tanto el CDU / CSU como la DC siempre han sido fieles a estas decisiones adoptadas por sus fundadores.

Del francés Robert Schuman se suele hablar en conjunción con De Gasperi o el alemán Konrad Adenauer, pues fue uno de los iniciadores de la Comunidad Europea. Schuman era miembro de otro importante partido democristiano de la posguerra, el MRP. Al contrario de lo que ocurría en otros partidos, el MRP, cuyo porcentaje de votos fue cayendo sistemáticamente de un 28 por 100 en 1946 a un 10 por 100 en 1956, desempeñó un papel cada vez menor en la Cuarta República Francesa, desapareciendo con ella (en la Quinta República, los democristianos sólo han formado

pequeños partidos y han establecido una alianza de centro-derecha dirigida por los gaullistas). El MRP fue el partido que más respetó la doctrina democristiana. Tal vez se situara en el centro-izquierda del espectro político, una posición demasiado de izquierdas como para obtener el apoyo de todos los católicos franceses.

La DC y el CDU / CSU siempre dijeron ser partidos de centro y, por lo tanto, no sólo constituían una alternativa a la izquierda socialista o comunista, sino también a la derecha. Ambos lucharon contra la extrema derecha e intentaron erosionar su base electoral. El importante y heterogéneo electorado de centro contribuyó a alterar el enfoque democristiano original y sus ambiciones reformistas e innovadoras acabaron cristalizando en ideas conservadoras. El apoyo de las clases medias moderadamente laicas en Italia y la participación de una minoría de protestantes en Alemania permitió a los partidos democristianos obtener un mayor grado de autonomía respecto de la Iglesia católica. La creciente afluencia de simpatizantes fue diluyendo las ideas originales: empezaron siendo partidos religiosos y acabaron ocupándose de la innovación económica y el consumo en masa, aceptando el individualismo y rechazando la tradición comunitaria. De manera que el poder político evitó que los partidos democristianos formularan una teoría política propia y original. Bien se puede decir que el acceso duradero o definitivo de las organizaciones católicas a la esfera de la práctica política condujo al declive de la teoría democristiana.

Los gobiernos democristianos lograron parcialmente su objetivo de fortalecer y desarrollar el Estado del bienestar. Pero el auge del neocapitalismo y la sociedad de consumo

habían alejado a los partidos democristianos de los ideales de sus predecesores, que pretendían construir una nueva cristiandad[10]. Un observador católico ha comentado recientemente: «Las grandes fuerzas movilizadas para construir se han puesto en gran medida al servicio del neocapitalismo» (Scoppola, 1986, p. 14). Siendo algo más realista, un politólogo laico ha observado que, aunque los partidos democristianos se hayan alejado de las instituciones religiosas, siguen actuando con coherencia, manteniéndose fieles a sus principios morales (en temas como el aborto, el divorcio o el contenido de los currículos escolares). También han apoyado la intervención estatal en el ámbito de la política social en nombre de la solidaridad y la subsidiariedad (los hay que se muestran favorables incluso a la intervención estatal en la economía). Por último, prefieren las instituciones descentralizadas y el federalismo (Beyme, 1983).

La única figura de la Democrazia Cristiana italiana que ha formulado algún tipo de teoría ha sido Giuseppe Dossetti. Tras convertirse en vicesecretario del partido abandonó la vida política para ingresar en el monacato a mediados de la década de 1950. Dossetti se labró una reputación política durante la lucha contra el fascismo y quería una democracia basada en la libertad y la solidaridad. Los católicos tenían que contribuir a la renovación democrática de Italia y a la fundación de un nuevo sistema político en el que el concepto «persona», de inspiración cristiana, fuera crucial para diferenciar entre la Iglesia y el Estado. La cristianización de la humanidad requería de una reforma del capitalismo o, incluso, de la transición a una sociedad poscapitalista. En contra de las ideas católicas tradicionales,

Dossetti quería un Estado fuerte y economía planificada, aunque hubiera que poner en entredicho el derecho de propiedad. Un Estado capaz de reformar y armonizar la sociedad para «lograr la felicidad de todos» (Dossetti, 1995)[11]. Algunas de estas ideas acabaron plasmadas en la Constitución italiana de 1947, aprobada, en parte, gracias al diálogo que Dossetti entablara con comunistas y socialistas. Gracias a su intervención, la Constitución italiana no sólo recoge la primacía de la persona humana, que forma parte de una unión social tan espiritual como económica, sino también el principio de la libertad como responsabilidad. Dossetti también luchó por ciertas políticas religiosas, como la indisolubilidad del matrimonio, la defensa de las escuelas católicas y, sobre todo, la inclusión de los Pactos de Letrán en la Constitución italiana (Dossetti, 1994).

El otro gran partido democristiano, el CDU alemán, desarrolló la teoría de la «economía social de mercado», una política que demostró ser de gran utilidad en la práctica y aún forma parte del legado ideológico histórico del partido. Según la tradición democristiana, la «economía social de mercado» era una tercera vía entre el capitalismo del *laissez-faire* y la economía planificada socialista. Encontramos los orígenes de este concepto en las doctrinas económicas neoliberales reelaboradas en el denominado «ordoliberalismo» de la escuela de Friburgo. Walter Eucken, el más destacado representante de esta escuela, consideraba que sólo el libre mercado podía acabar con los problemas sociales. Lo identificó con el orden democrático garantizado por el Estado. Según Eucken, fue el economista del CDU, Alfred Müller-Armack, el que formuló la estrategia de la economía social de mercado y le puso nombre. Müller-

Armack se convirtió en el teórico económico oficial del CDU cuando este obtuvo el poder bajo el liderazgo de Konrad Adenauer. El partido se había distanciado rápidamente de los sueños de «socialismo cristiano» que habían caracterizado a los difíciles primeros años de la posguerra (Programa de Ahlen, 1947). El ministro de Economía, Ludwig Erhard, formado en el liberalismo, implementó una reforma monetaria y se convirtió en el padre del milagro económico alemán de la década de 1950, aplicando las líneas maestras de la economía social de mercado. Sin embargo fue uno de los secretarios de Estado de su ministerio, Müller-Armack, el que guió con sus teorías a la economía alemana hasta principios de los años sesenta.

En contra de las ideas neoliberales, Müller-Armack hacía hincapié en las responsabilidades sociales de los empresarios, así como en la necesidad de la intervención estatal en los ciclos económicos y de un fuerte compromiso del Estado en el ámbito de lo social. Müller-Armack afirmaba que la economía social de mercado aunaba la libre empresa y el progreso social, sólo asegurado por la acción del libre mercado, que debe tender, con la cooperación activa del Estado, a incrementar la prosperidad y asegurar el pleno empleo (Müller-Armack, 1956). El término «social» hacía referencia al servicio social que presta el mercado cuando la producción se regula de acuerdo con las necesidades del consumidor. Además, al crear riqueza, permite al Estado redistribuidor garantizar la igualdad social. La redistribución se realiza a través de los sistemas de seguridad social y seguros, así como garantizando las pensiones y las prestaciones para individuos y familias (sanidad, educación, vivienda). El programa económico de Müller-Armack sigue

las directrices del pensamiento democristiano, precisamente porque toma prestados importantes elementos de la doctrina social católica y concede un papel al Estado.

La economía social de mercado fue la última gran contribución de la democracia cristiana al pensamiento político europeo. Los democristianos no han elaborado una teoría política original, no sólo porque los partidos no hayan fijado las directrices, sino también porque ha surgido un nuevo tipo de clase política, la sociedad se ha secularizado y la Iglesia no participa en política. De manera que hoy sólo hallamos algunos restos de pensamiento democristiano allí donde los conflictos políticos y sociales siguen catalizando ideas. Quizá valga la pena destacar, en este contexto, la figura del político y académico chileno Jaime Castillo, ya fallecido, quien gozó de gran prestigio intelectual y respeto moral en América Latina. Castillo fue editor-jefe de la revista *Política y Espíritu* y en su libro *Las fuentes de la democracia cristiana* (1963) describe las distintas evoluciones de la teoría democristiana desde finales del siglo XIX y afirma que sigue siendo relevante, que no precisa modificación. Castillo luchaba contra el marxismo y, al igual que muchos de los democristianos europeos, deseaba interesar a las clases trabajadoras en una concepción de la libertad y la vanguardia diferentes. Definía a la democracia cristiana como un partido de vanguardia, para evitar su inclusión en un rígido espectro izquierda-derecha.

En la conflictiva, contradictoria y centrífuga sociedad de Europa Occidental de finales del siglo XX y principios del siglo XXI había poco espacio, si es que había alguno, para una renovación del pensamiento democrático cristiano. Los partidos que siguen usando esta denominación, o dicen

pertenecer a esa tradición cultural, han debido adaptarse a las características de la política moderna, marcada por el pragmatismo, la secularización y el rechazo de toda ideología.

1 Tras muchos años de ignorarlo, parece que los historiadores y politólogos vuelven a interesarse por el fenómeno de la democracia cristiana (Hamley, 1994; Durand, 1995; Kalyvas, 1996).

2 Los católicos entraron en el mundo de la política en Bélgica inmediatamente después de la creación del nuevo Estado. Sin embargo, este importante precedente de una organización católica secular dedicada a la política y la lucha electoral (se convirtió oficialmente en partido en 1882) era extremadamente conservador comparado con lo que luego sería la democracia cristiana.

3 *La cuestión de los trabajadores y el cristianismo.*

4 Ketteler escribió un libro sobre este tema, *Die Katholiken im Deutschen Reich [Católicos en el Imperio alemán]* (Ketteler, 1871).

5 Como muy bien se ha señalado, era muy importante que el papa quisiera que «la presencia de la Iglesia en la sociedad no dependa sólo de las alianzas que quepa establecer con los gobiernos, sino asimismo del apoyo de la gente. Aceptar la democracia y reconocer los derechos de los trabajadores son condiciones necesarias de la nueva actitud». Esta cita procede de Scoppola (1972, p. 117), que escribió un ensayo al que debo gran parte de este párrafo y el siguiente.

6 Cfr. sobre todo su ensayo «Il concetto cristiano della democrazia», de 1900 (Toniolo, 1980).

7 Sobre el movimiento en torno a *Sillon,* véase Caron (1967).

8 Cfr. Boyer (1981), la obra reciente más útil sobre Mounier.

9 De Gasperi formuló sus ideas en una serie de artículos publicados, entre 1928 y 1929, en la *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e di Discipline Ausiliari.* Estos artículos se recopilaron casi 30 años después en De Gasperi (1955).

10 Sobre la acción y las características de los partidos democristianos en las décadas subsiguientes a la Segunda Guerra Mundial, véanse Irving (1979), Mayeur (1980) y los textos a los que remito en la nota 1.

11 Dossetti expuso sus ideas políticas en artículos publicados en la revista *Cronache Sociali,* de la que fue *spiritus rector* entre 1947 y 1952. Sobre el papel desempeñado por Dossetti en la primera fase de la Democrazia Cristiana, véase Baget-Bozo (1974).

VIII. Los críticos del totalitarismo

Jeffrey C. Isaac

Introducción

Los historiadores de las ideas tienden a concebir los periodos históricos en términos de los valores o las formas de ver el mundo a los que dieron lugar. Así, a menudo se suele denominar al siglo XVIII el Siglo de las Luces, de la Razón o de la Ilustración y, al XIX, la Era de la Ideología o la Era de la Historia. Raymond Aron denominó al siglo XX el Siglo de la Guerra Total (Aron, 1955) en un libro que llevaba el mismo título. Como toda generalización histórica, esta intenta captar lo esencial (en este caso un despliegue prodigioso de violencia y destrucción), a expensas de desarrollos que se consideran menos fundamentales, por mucha importancia que pudieran haber tenido en su momento. Aron no era el único, ni mucho menos, que destacaba la *vis* violenta del siglo pasado.

En el siglo XX se ha perfeccionado mucho la tecnología revolucionaria (petroquímica, electrónica, energía nuclear, internet y redes informáticas). Las mujeres se han emancipado en muchas zonas del mundo, se han gestado y destruido imperios, se han organizado movimientos nacionales de independencia y se han librado guerras de «liberación nacional». El comunismo se impuso y cayó en Rusia y Europa del Este, se ha creado la Organización de las Naciones Unidas, el moderno Estado del bienestar y hemos asistido a una «tercera oleada» de transformaciones liberal-democráticas en Asia, África y Latinoamérica. A la vista de estos sucesos, muchos beneficiosos y ninguno carente de consecuencias, ¿por qué hablar del siglo de la guerra total?

Puede que el siglo XX sea ese siglo en el que el *mundo* entero cayó hecho pedazos y se vio convulsionado por extraordinarias oleadas, increíblemente bien organizadas, de destructividad que acabaron catalizando muchos de los acontecimientos que más «beneficiosos» han resultado. Millones de personas fueron asesinadas y otras tantas acabaron heridas durante la Primera Guerra Mundial. En medio de todas estas calamidades cayeron la monarquía rusa, la prusiana, el Imperio de los Habsburgo y el otomano, desatando un prolongado proceso de descolonización con ramificaciones en todo el mundo, que dejó sin Estado y sin hogar a cientos de miles de personas. La Segunda Guerra Mundial fue aún más destructiva que la anterior y perfeccionó nuevas tecnologías de la muerte como los bombardeos aéreos masivos, las bombas atómicas y, lo que tal vez sea lo más emblemático: las cámaras de gas y los campos de la muerte.

Más devastadora que la pérdida de vidas humanas fue la pérdida del sentido de humanidad que arrastró a pueblos y culturas a una marea de barbarie. Durante las dos guerras mundiales la publicidad se convirtió en una ciencia usada por los gobiernos para demonizar a sus enemigos y movilizar a las poblaciones enteras en su empeño bélico. En palabras de Simone Weil: «Parecemos haber perdido nuestros rudimentos de inteligencia, las nociones de medida, estándar y grado, de proporción y relación, de afinidad y consecuencia. Pueblan nuestro mundo político monstruos y mitos, ya no reconocemos más que entes, absolutos, finalidades» (Weil, 1946).

La Primera Guerra Mundial no fue más que la obertura que dio paso a toda una serie de sucesos políticamente

traumáticos: la Revolución rusa y la transformación de la dictadura revolucionaria en estalinista; el auge del fascismo en Italia; la implosión de la República de Weimar y el acceso de los nazis al poder; la eliminación fratricida del radicalismo popular y del activismo revolucionario llevada a cabo por los comunistas en España, que condujo a la victoria del general Franco; los juicios-títere de Moscú entre 1936 y 1938; el Pacto entre Stalin y Hitler de 1939, el estallido de la Segunda Guerra Mundial y el genocidio nazi en Europa; las masacres soviéticas en Katyn y Varsovia; el paso del este de Europa de la dictadura nazi a la comunista y los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki. Cada uno de estos sucesos estuvo plagado de propaganda y engaños, en todos ellos se desplegó una cantidad considerable de violencia y coacción. Y se sucedieron los unos a los otros con increíble rapidez, lo que exacerbaba la impresión de que la historia estaba fuera de control.

Cuando Aron hablaba del siglo de la guerra total quería llamar la atención sobre la virulencia de estos sucesos y procesos. Debido a las crisis del periodo de entreguerras a las que hacíamos referencia surgió un régimen nuevo, nunca anticipado, capaz de totalizar la guerra: el *totalitarismo,* un régimen que encarnaba toda una nueva idea de la política. No cabe duda de que el totalitarismo fue la mayor contribución del siglo XX a la historia de las ideas políticas. Muchas otras, como el bolchevismo, el fascismo, la liberación nacional, la democracia liberal o el Estado del bienestar, son nuevas versiones de ideas políticas anteriormente existentes. Pero la idea del totalitarismo es *sui generis* y dio lugar a una forma de política con una capacidad de destrucción y dominio sin precedentes.

Como todas las ideas o conceptos políticos, el «totalitarismo» tiene una historia rica y compleja. Se lo ha usado de las formas más diversas; a veces, por muy sorprendente que nos resulte, no fue más que un ideal, pero, sobre todo, fue una forma de crítica. E incluso a modo de crítica la idea ha servido a múltiples propósitos para los electorados más variados: desde intelectuales exiliados y académicos víctimas de la Guerra Fría, a asesores políticos y disidentes anticomunistas centroeuropeos. En este capítulo resumiré algunos de los usos dados al «totalitarismo», procurando unificar temas y problemas. Se trata de un discurso que ha variado enormemente en el tiempo y sus giros tienen importantes implicaciones tanto intelectuales como políticas.

El surgimiento de una idea

El totalitarismo se convirtió en un concepto político debido a la movilización de masas sin precedentes de la Primera Guerra Mundial y los tumultos desatados en Europa tras su incierta conclusión (Bracher, 1981). En su reciente estudio *Totalitarianism [Totalitarismo],* Abbott Gleason afirma que el término fue utilizado por primera vez en 1923 por Giovanni Amendola, un periodista y político antifascista que estaba haciendo referencia al antiliberalismo de Mussolini y a su desprecio por la legalidad. Según Amendola, «la característica más destacada del movimiento fascista sigue siendo su espíritu totalitario. Este espíritu no dejará nacer un nuevo día al que no se salude al modo fascista, al igual que no permitirá vivir a una conciencia que no se haya arrodillado y confesado: “creo”». Gleason señala que la oposición antifascista, que se oponía a la concentración de poder en manos de Mussolini, adoptó el

término rápidamente. En palabras de un activista socialista: «Todas las instituciones del Estado, la Corona, el Parlamento, el poder judicial… las fuerzas armadas… se están convirtiendo en los instrumentos de un partido único que se autoproclama intérprete de la voluntad popular e indiferenciadamente totalitario» (Gleason, 1995, p. 15).

Parece ser que los mismos fascistas se apropiaron rápidamente del término. El filósofo hegeliano italiano Giovanni Gentile escribió mucho sobre el «espíritu totalitario» del Estado fascista que ejercía su influencia en todas las esferas de la vida social. En un artículo publicado en 1932 cuya redacción se encargó a Gentile, «La doctrina del fascismo», el mismísimo Mussolini afirmaba: «Un partido armado crea un régimen totalitario… un partido que gobierna totalitariamente da a luz a una nación nueva, es algo nunca visto en la historia» (citado en Curtis, 1969, p. 59; cfr. también el debate en Linz, 1975, p. 127). Mussolini continuaba así: «La concepción fascista del Estado es omnicomprensiva; fuera de ella no pueden existir valores humanos o espirituales y mucho menos tener valor alguno. Desde este punto de vista el fascismo es totalitario y el Estado fascista interpreta, desarrolla y potencia la vida entera de un pueblo» (Gleason, 1995, p. 19). La mayoría de los estudiosos coinciden en que los usos del término son anteriores al desarrollo pleno de lo que luego se denominaría «totalitarismo» en la Alemani nazi y la Rusia estalinista y que, si bien el fascismo italiano era anterior a los otros, la noción fascista italiana de totalitarismo no capta la extrema concentración de poder y su uso criminal tan característico de los regímenes de Hitler y Stalin.

Lo mismo cabe decir de los usos más tempranos dados al

término en Alemania, aunque los neofascistas alemanes dotaron a la idea de un carácter más activo, racial y antisemita. Obras como *Die totale Mobilmachung* (1930) *[La movilización total]*, de Ernst Jünger; *Die Wendung zum totalen Staat* (1931) *[El giro hacia el Estado totalitario]*, de Carl Schmitt; *Der totale Staat* (1933) *[El Estado total]*, de Ernst Fosthoff; y *Der totale Krieg* (1935) *[La guerra total]*, del general Erich von Luddendorf, versaban sobre antiparlamentarismo y exigían un Estado alemán fuerte, capaz de movilizar al ejército, la industria y la voluntad política en nombre de la renovación nacional. Son muchos los textos que como estos describen inquietantemente la evolución futura hacia el genocidio nazi de la década de 1940. Schmitt, por ejemplo, en su *Crisis of Parliamentary Democracy* (1923) *[La crisis de la democracia parlamentaria]*, condena el liberalismo y propone una forma de gobierno «dictatorial y cesarística», que exprese la «voluntad» de un pueblo *(Volk)* homogéneo y sea capaz de «eliminar o erradicar la heterogeneidad» (Schmitt, 1985, pp. 14-17). Sin embargo, si Hans Mommsen tiene razón, estas obras son más bien el reflejo de las esperanzas de los aliados conservadores de Hitler que del movimiento nacionalsocialista en sí (Mommsen, 1981, y Greiffenhagen, 1981; también Wolin, 1992, y Scheuerman, 1994).

En el seno del movimiento comunista encontramos una visión política basada en las ideas leninistas de «partido de vanguardia» y «dictadura del proletariado» que tenía el mismo carácter maniqueo y era igual de antiliberal. El marxismo «totalitario» alcanzó su apogeo en la concepción estalinista del Partido Comunista, considerado la «fuerza rectora» y «vanguardia» de la clase obrera. El resto de las

instituciones y organizaciones no eran más que «correas de transmisión» y «palancas». Como escribiera Stalin en sus «Cuestiones sobre el leninismo»:

> ¿Dónde están las «palancas» y «correas de transmisión» en el sistema de la dictadura del proletariado? ¿En qué consiste esa «fuerza rectora»? ¿Para qué las necesitamos? Las palancas y correas de transmisión son esas organizaciones de masas del proletariado sin las cuales no cabe imponer dictadura alguna. La fuerza rectora ha de ser la vanguardia del proletariado que dirige la dictadura del proletariado (Stalin, citado en Leonhard, 1974, p. 105).

En el seno del movimiento comunista de Stalin su idea de partido no dejaba de tener detractores. La idea de «totalitarismo» nunca obtuvo la valoración positiva que sí le dieran los ideólogos fascistas de Italia y Alemania, pero las ideas del partido como vanguardia y la dictadura del proletariado se convirtieron en elementos esenciales de la ideología comunista. De hecho, Antonio Gramsci escribía a favor del partido «totalitario» al referirse al Partido Comunista como el «príncipe moderno». Al parecer, consideraba que reflejaba bien el tipo de formación política «omnicomprensiva» y «unificadora» a la que aspiraban los comunistas. En sus propias palabras:

> La política totalitaria tiende a: 1) asegurarse de que los miembros de determinado partido encuentran en ese partido todas las satisfacciones que antes les ofrecían multiplicidad de organizaciones, es decir, procura romper los vínculos que los afiliados tienen con organismos culturales externos; 2) destruir al resto de las organizaciones o incorporarlas en un sistema regulado exclusivamente por el partido. Este puede: 1) ser portador de una nueva cultura, y en ese caso se está en fase de progreso; 2) querer evitar que otra fuerza, portadora de una nueva cultura, se convierta a su vez en «totalitaria» y, en este caso, se está en una fase de regresión o reaccionaria, aunque la reacción (como ocurre siempre) no se reconozca como tal e intente presentarse como portadora de una nueva cultura (Gramsci, 1971, pp. 147-148, 335).

La imagen de que hay un partido de masas «que todo lo absorbe» y otras organizaciones que son «externas» y eliminables recuerda mucho a la imaginería de Stalin. Y todavía más llamativa resulta la idea, desarrollada por Carl Schmitt, de que el conflicto histórico de su momento era un conflicto especial entre izquierda y derecha, entre formas «progresistas» y «reaccionarias» de totalitarismo. Todavía en 1947, Maurice Merleau-Ponty planteaba un argumento similar en su apologético *Humanismo y terror*, al distinguir entre la idea marxista «de la totalidad» y la así llamada «ideología totalitaria» del fascismo, esta última formulada en términos más «progresistas». Si bien ambas ideologías rechazaban el liberalismo y su «formalismo» legal, sólo el marxismo lo hacía sinceramente. Según Merleau-Ponty:

> Los adversarios del marxismo nunca dejaron de comparar su método «totalitario» con el de la ideología fascista, que también pretende ir de lo formal a lo actual, de lo contractual a lo orgánico. Pero es una comparación de mala fe, porque el fascismo no es más que un remedo del bolchevismo. Un partido único, la propaganda, la justicia del Estado, la verdad del Estado, el fascismo se queda con todo lo que ofrece el bolchevismo excepto lo esencial: la teoría del proletariado. Porque si el proletariado es la fuerza en la que se basa la sociedad revolucionaria y si el proletariado es esa «clase universal» que describiera Marx, son los intereses de esa clase social los llamados a introducir en la historia los valores humanos, y el poder del proletariado es el poder de la humanidad. En cambio, la violencia fascista no es la violencia ejercida por una clase universal, es la violencia de una «raza» o de una nación tardíamente formada. No sigue el curso de los acontecimientos, sino que va en su contra (Merleau-Ponty, 1969, pp. 123-124)[1].

Al justificar la violencia comunista, Merleau-Ponty deja claro que lo que distingue a la forma comunista de la forma fascista de «totalitarismo» no son los medios, sino los fines a cuyo servicio se ponen esos medios. Existe abundante literatura sobre la relación existente entre esta forma de

pensar y los escritos de Marx o la tradición marxista, y lo que resulta innegable es que la visión del mundo maniquea de muchos comunistas de las décadas de 1920 y 1930 se parecía mucho a la de sus adversarios fascistas. La oposición ideológica entre las versiones de antiliberalismo de izquierda y de derecha hacía presagiar las sangrientas décadas que se avecinaban[2].

A mediados de la década de 1930 el «totalitarismo» había dejado de ser una praxiología. Tanto el régimen comunista de Rusia como el régimen fascista alemán, dos regímenes que parecían política e ideológicamente antagónicos y que legitimaban su poder vilipendiándose mutuamente, convergieron en lo que se consideraba, cada vez más, una nueva forma de gobierno. Los ensayistas políticos y los teóricos sociales europeos también convergieron, muchos desde el exilio, en su aceptación del concepto de «totalitarismo» o «dictadura totalitaria» para designar a esta perturbadora innovación política. Como bien señalara George Orwell en 1941: «Una de las derivas más curiosas de los últimos diez años ha sido la aparición del "libro político", una especie de panfleto largo en el que se mezcla la historia con la crítica política… [De] los mejores escritores en esta línea… casi todos han renegado de un partido extremista u otro y han visto el totalitarismo muy de cerca, sin olvidar que han conocido el exilio y la persecución» (Orwell, 1968b, p. 142).

Hans Kohn y Sigmund Neumann fueron los primeros en señalar la existencia de similitudes entre el nazismo y el estalinismo, centrándose en el carácter «total» y tendente a la movilización de masas por parte del poder en estos regímenes (Kohn, 1935; Neumann, 1942). En *The Era of*

Tyrannies (1966 [1936]) *[La Era de las tiranías],* Elie Halévy resaltaba la importancia de la movilización para la guerra y afirmaba que el resultado fue «por un lado, un socialismo absoluto que derivaba hacia ciertas formas de nacionalismo y, por otro, un nacionalismo integral que tendía a una forma de socialismo». Raymond Aron reflexionó sobre temas similares, apoyando la teoría de Halévy sobre la simetría existente entre el estalinismo y el fascismo:

> Libertad política: los plebiscitos sólo son un símbolo irrisorio de cómo el pueblo ha delegado su soberanía en un amo absoluto. Libertad personal: ni el ciudadano alemán, ni el italiano, ni el ruso tienen forma de recurrir contra los abusos de poder. El burócrata y el miembro del Partido Comunista, el *Führer* local y el secretario del *Fascio* son esclavos de sus superiores, pero dan miedo a los individuos. Libertad intelectual, libertad de prensa, libertad de expresión y libertad científica, todas las libertades se han esfumado. Si en la práctica democrática inglesa la oposición es, según una admirable frase, un servicio público, en los estados totalitarios la oposición es un delito (citado en Colquhoun, 1986, p. iii).

Numerosos libros en los que se advertía de los peligros planteados por los regímenes totalitarios sustentaron estos primeros esfuerzos. En ellos se hablaba de estos peligros desde muy diversas perspectivas políticas, pero todos los autores rechazaban el totalitarismo en nombre de la libertad. Algunos, como Karl Mannheim, Karl Popper y Emil Lederer, elaboraron un liberalismo que debía mucho a Montesquieu y Tocqueville, centrándose en la concentración despótica del poder político, en la supresión de las asociaciones intermedias y en el pluralismo político. Otros, como Ludwig von Mises y Friedrich Hayek, defendían un liberalismo basado en el mercado y tendían a analizar el corporativismo propio de los regímenes totalitarios, su derogación de la legalidad vigente y su supuesto monopolio a

la hora de determinar en qué consiste el bien social[3].

Desde el marxismo no comunista hubo académicos, vinculados a la Escuela de Fráncfort, que intentaron fundir elementos de la teoría comunista oficial sobre el capitalismo de Estado con otros enfoques más progresistas, que tuvieran en cuenta los rasgos ideológicos concretos de los nuevos regímenes totalitarios. *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State* (1934) *[La lucha contra el liberalismo desde el punto de vista del Estado totalitario]*, de Herbert Marcuse, fue un primer intento de centrarse en el nazismo emergente e incidía mucho en la relación entre el nazismo y la «fase monopolística del capitalismo». En *El Estado autoritario* (1940), Max Horkheimer señalaba los paralelismos existentes entre el nazismo y el «socialismo de Estado», calificando a ambos de «autoritarios» y «represivos» e identificando «movilización permanente» con arbitrariedad y a los campos de concentración con versiones del totalitarismo tanto de izquierdas como de derechas. En *Capitalismo de Estado* (1941) Friedrich Pollock desarrolló argumentos similares, diferenciando entre el «capitalismo de Estado democrático» típico de los Estados Unidos y Gran Bretaña y el «capitalismo de Estado totalitario» característico tanto de la Alemania nazi como de la Rusia estalinista, un régimen que «ofrece una solución a los problemas económicos, pero al precio de la opresión totalitaria». Por su parte, el *Behemoth* de Franz Neumann (1942) es uno de los estudios más sistemáticos y formidables sobre la «estructura y la práctica del nacionalsocialismo» y sobre cómo pudo crear un sistema de «capitalismo monopolístico de Estado»[4]. El análisis de Neumann recuerda mucho a la teoría comunista del capitalismo monopolístico y a la idea de que el nazismo

fue un régimen capitalista diferente y antitético al comunismo. En la apreciación que hace de los rasgos claramente dictatoriales del régimen nazi y en su énfasis en el repudio de la legalidad, su interpretación no se diferencia mucho de la realizada por sus colegas de la Escuela de Fráncfort que buscaban similitudes entre el régimen de Stalin y el de Hitler.

Detectamos desarrollos similares en el seno del movimiento trotskista, aunque ni Trotsky ni sus más leales seguidores abandonaran nunca su compromiso con el leninismo y su idea de que la Unión Soviética era un «Estado de trabajadores desfigurado». En 1937 el mismo Trotsky señaló: «El estalinismo y el fascismo son "fenómenos simétricos", a pesar de la inmensa diferencia que existe en los fundamentos sociales de ambos» (Trotsky, 1937, p. 278). Los escritos de Trotsky de ese periodo reflejan cierto esfuerzo creativo por elaborar nuevas categorías teóricas para el marxismo que explicaran esa «mortal similitud». En su ensayo de 1939 *La URSS en guerra* llegó a sugerir que, si la guerra que se avecinaba no conllevaba una revolución mundial, conduciría a la implantación en la Unión Soviética de un «régimen totalitario» que anunciaría el «eclipse de la civilización». En opinión de Trotsky, si esto ocurriera «haría falta un nuevo programa mínimo para defender los intereses de los eslavos en una sociedad burocratizada y totalitaria». (Sobre este ensayo, véase MacDonald, 1946, pp. 97-115, 194-214). Sus seguidores, sobre todo el norteamericano Max Shachtman, llevaron aún más lejos la lógica de este argumento afirmando que la Unión Soviética, al igual que la Alemania nazi, era un régimen «burocrático colectivista»

liderado por una nueva clase gobernante que monopoliza el poder político y económico. La postura de Trotsky era favorable a la Unión Soviética, aunque no a la elite en el poder, pero Shachtman rechazaba enérgicamente al sistema soviético en su conjunto (Shachtman, 1962)5. El estadounidense marxista Sidney Hook y el marxista-anarquista ruso Victor Serge desarrollaron argumentos similares. Ambos estuvieron en las cárceles de Stalin y, al salir, se convirtieron en los críticos europeos del estalinismo que mayor influencia ejercieron6.

André Liebich ha sugerido que puede que Rudolf Hilferding, con su *State Capitalism or Totalitarian State Economy* (1940) *[Capitalismo de Estado o economía de Estado totalitaria],* publicado en la revista menchevique parisina *Sotsialisticheskii Vestnik,* formulara las ideas marxistas más innovadoras sobre el tema del totalitarismo. Hilferding aseveraba: «Creo que la controversia sobre si el sistema económico de la Unión Soviética es "capitalista" o "socialista" carece de sentido. No es ninguna de las dos cosas. Es una economía de Estado totalitaria, es decir, un sistema al que se acercan cada vez más las economías de Alemania e Italia» (Liebich, 1987, pp. 239, 223).

Las teorías más destacadas sobre el totalitarismo provienen de la izquierda no marxista o exmarxista independientes. Ignazio Silone, fundador del Partido Comunista Italiano, que rompió con el partido alarmado por su autoritarismo, escribió una serie de obras sobre la bancarrota del comunismo, su complicidad en el surgimiento del fascismo y la convergencia de ambos movimientos en lo relativo a propaganda y violencia. Pensemos, por ejemplo, en *The School for Dictators* (1939) *[Escuela de dictadores]* y en su

novela clásica *Pan y vino* (1937). La contribución de Silone a la clásica retrospectiva *The God That Failed* (1950) *[El Dios que falló]* perdura como uno de los relatos más penetrantes sobre el vacío ético del comunismo. Arthur Koestler habló de temas similares en dos de sus obras: *Darkness at Noon* (1941) *[El cero y el infinito]* y *The Yogi and the Commissar* (1945) *[El yogui y el comisario].* Puede que la primera de estas obras, junto al *1984* de George Orwell, fuera uno de los relatos dramáticos que mejor retratara el carácter ideológicamente implacable de los regímenes totalitarios (sobre estos autores véase Walzer, 1988).

No cabe duda de que Orwell fue uno de los más tenaces críticos del totalitarismo. Ya a mediados de la década de 1930, como combatiente y cronista de la Guerra Civil Española, llegó a la conclusión de que el comunismo no se diferenciaba mucho del fascismo en cuanto a mentiras y crímenes se refiere (Orwell, 1980). En su ya clásica alegoría *Rebelión en la granja* describía muy irónicamente el paso de los ideales igualitarios a los dogmas dictatoriales. En una serie de libros, entrevistas y ensayos condenó sin paliativos el nihilismo y la propaganda implacable de los regímenes totalitarios afirmando:

> Lo terrorífico de las dictaduras modernas es que no tienen precedentes. No se puede prever cómo acabarán. En el pasado, toda tiranía se derrocaba antes o después o, al menos, surgía la resistencia porque la «naturaleza humana» tendía hacia la libertad. Pero no sabemos si la «naturaleza humana» es constante. Puede que hayamos dado a luz a una camada de hombres que no quiera ser libre, al igual que criamos vacas sin cuernos. La Inquisición fracasó, pero es que la Inquisición no contaba con los recursos del Estado moderno. La radio, la censura, la educación estandarizada y la policía secreta ya lo han cambiado todo (Orwell, 1968a, pp. 380-381).

En su libro más famoso, *1984*, Orwell crea una visión de la vida terrorífica, describiendo una antiutopía totalitaria en

la que un «Gran Hermano» omnipresente había acabado con toda libertad de acción individual (véanse los ensayos recopilados en Howe, 1983).

A principios de la década de 1950 se completó esta literatura antitotalitaria con la publicación de cuatro libros que ampliaban el tema de la eliminación totalitaria de la libertad: *El pensamiento cautivo* (1953 [1951]), de Czeslaw Milosz, un brillante relato sobre el ilusionismo que es capaz de generar «el pensamiento totalitario tanto de izquierda como de derecha»; *Los orígenes de la democracia totalitaria* (1970 [1952]), de Jacob Talmon, que hallaba el origen del antiliberalismo populista de las ideologías totalitarias en el mesianismo político de la Revolución francesa y sus secuelas; y *El hombre rebelde,* de Albert Camus (1956 [1951]), un ensayo sobre el proyecto de dominio y «totalidad» puesto en marcha por los regímenes de Hitler y Stalin. Por último, hay que mencionar *Los orígenes del totalitarismo,* de Hannah Arendt (1951), una narrativa compleja en torno al surgimiento del totalitarismo que culmina con un relato sobre los campos de la muerte como apogeo de este horrendo régimen. Esta obra probablemente fuera la que mayor influencia ejerciera sobre todo pensamiento posterior en torno al totalitarismo.

Los orígenes del totalitarismo es una obra de síntesis en muchos aspectos, que se basa en gran parte de los libros que hemos mencionado, pero que también parte de la información directa obtenida a través de autores como David Rousset, Boris Souvarine y Victor Serge, así como de los escritos que la propia Hannah Arendt había ido elaborando sobre la cuestión judía desde 1940. *Los orígenes* sitúa el listón muy alto al describir los rasgos distintivos de la

criminalidad de Hitler y Stalin. En el libro se vincula el surgimiento del totalitarismo a la historia del antisemitismo europeo y la crisis del imperialismo de los primeros años del siglo, que eclosionara en la Primera Guerra Mundial. Pero su parte más original es aquella que va más allá del relato histórico o la descripción empírica y habla del asombroso universo del campo de concentración, «la institución máxima del poder organizativo totalitario»:

> Los campos de concentración y de exterminio de los regímenes totalitarios fueron laboratorios en los que se verificó que el totalitarismo podía aplicarse a cualquier cosa… Los campos no estaban ahí sólo para exterminar a la gente y degradar a los seres humanos, sino también para realizar el horripilante experimento de la eliminación… de la espontaneidad misma como expresión de la conducta humana y la transformación de la persona en un mero objeto, en algo que no son ni los animales (Arendt, 1951, pp. 437-438).

En la penúltima y más dramática sección del libro compara los campos de concentración, los campos de trabajos forzados y los de exterminio con los tres círculos del Infierno de Dante, en los que «las masas humanas quedan atrapadas y se las trata como si ya no existieran, como si ya no le interesara a nadie lo que les pasa, como si ya hubieran muerto y algún espíritu malévolo se estuviera divirtiendo manteniéndolas durante un tiempo entre la vida y la muerte antes de permitirles disfrutar de la paz eterna» (Arendt, 1951, p. 445).

Arendt hizo de los campos de la muerte el núcleo de su análisis. En su apéndice a la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo,* en 1958, titulado «Ideología y terror», fue aún más allá explorando la conexión existente entre el terror totalitario, la destrucción de todas las asociaciones intermedias, el fortalecimiento de la atomización, el

aislamiento de los individuos y el efecto de la ideología en los totalitarismos:

> Los regímenes totalitarios están despojando al mundo resuelta y cínicamente de lo único que tiene sentido para el utilitarismo y el sentido común mientras intentan imponer un tipo de «metasentido»… La locura de estos sistemas no radica en su primera premisa, sino en la misma lógica utilizada para construirlos. La curiosa lógica de todo -ismo, su fe simplona en el valor de salvación de la devoción más tenaz al margen de factores concretos y variables, ya contiene en sí los primeros gérmenes del desprecio totalitario hacia la realidad y la facticidad (Arendt, 1951, p. 457).

Para Arendt lo que caracteriza al totalitarismo, tanto como la concentración de poder y la burocratización de la violencia, es el espíritu de impredecibilidad y miedo que permea por igual a los súbditos y a los gobernantes del poder totalitario, privando a los individuos de reglas fijas, límites o expectativas, dotando de una gran inseguridad a la vida humana.

La Guerra Fría y sus secuelas

Libros como *Los orígenes del totalitarismo* o *El pensamiento cautivo* aún conservan la impronta de la resistencia al totalitarismo ejercida por los intelectuales europeos de la posguerra (véase Wilkinson, 1981). En muchos aspectos son la continuación de esos «libros políticos», de los que hablaba Orwell, redactados por autores independientes que habían padecido persecuciones y se habían visto desplazados. Todos habían salido traumatizados de la lucha contra el fascismo y apreciaban la horripilante convergencia entre fascismo y comunismo. A mediados de la década de 1950 el discurso sobre el totalitarismo se había visto sutilmente transformado por el inicio de la Guerra Fría. Si en el periodo anterior lo más característico de toda la literatura antitotalitaria, incluso en el caso de aquellos que se habían rebelado contra Stalin y

se oponían a él, había sido el antifascismo, en los años cincuenta la mayoría de los autores se centraron en el *anticomunismo* y su relación con el totalitarismo. Si en los primeros años muchos de los autores críticos habían sido intelectuales independientes: periodistas, escritores o investigadores, a menudo antiguos miembros de la resistencia contra unos u otros, en los años de posguerra la teoría del totalitarismo se fue vinculando, cada vez más, a las tareas investigadoras llevadas a cabo en institutos dedicados a estudios soviéticos o a la situación internacional de Europa del Este. El gobierno de los Estados Unidos, preocupado por el comunismo soviético, su dinámica interna y sus aspiraciones geopolíticas, financiaba estas actividades

Evidentemente, estos cambios pueden explicarse con ayuda de los acontecimientos políticos de la posguerra: la expansión de la hegemonía política y militar soviética sobre lo que se denominó el «Este de Europa»; el potencial bélico de los Estados Unidos en la posguerra, cuyo símbolo fue la bomba atómica lanzada sobre Japón y la influencia de Estados Unidos sobre Europa, que diera como fruto la creación de la Alianza Atlántica (OTAN); la dramática crisis política generada en Berlín; la victoria, en 1949, de los comunistas en China bajo la dirección de Mao Zedong y el estallido de la Guerra de Corea. Resumiendo, al acabar la Segunda Guerra Mundial, y tras la derrota del fascismo, parecía que el comunismo soviético era el único obstáculo que quedaba para el triunfo de la «democracia», y la confrontación entre la «libertad occidental» y el «Telón de Acero» en el Este adquirió renovada importancia política e intelectual. Era una situación nueva en la que también cambió el discurso totalitario. Fue un giro sutil debido a que

la dictadura totalitaria seguía siendo el tema estrella. Lo cierto es que muchos de los autores anteriores siguieron ocupándose del tema. Se siguieron citando las obras de Aron, Arendt, Popper y Orwell y sus voces se escuchaban en los debates académicos y políticos. Muchos de estos autores incluso aceptaron que el nuevo tema era el comunismo soviético7.

Pero, por muy sutil que hubiera sido, había habido un cambio. En palabras de Herbert Spiro y Benjamin Barber, el concepto de totalitarismo se había convertido en un arma «contraideológica» de la Guerra Fría. Una forma de retratar a la Unión Soviética como un «imperio del mal» y de identificar a la OTAN dirigida por los Estados Unidos con las fuerzas de la luz. Como muy bien señalara el historiador alemán Hans Mommsen: «La teoría del totalitarismo… ha asumido los rasgos de un síndrome ideológico… [Un] modelo heurístico, originalmente exitoso en sus ideas sobre la historia, que se ha visto intelectualmente empobrecido y transformado en una ideología férrea, pensada para preservar las estructuras liberal-parlamentarias existentes» (Mommsen, 1981, p. 153).

En el ámbito de este nuevo discurso sobre el totalitarismo, la obra central es la de Karl Friedrich y Zbigniew Brzezinski, publicada en 1956, que lleva por título *Totalitarian Dictatorship and Autocracy [Dictadura totalitaria y autocracia].* Este libro es una continuación y una sistematización de gran parte de la literatura especializada de las décadas de 1930 y 1940. En apenas 400 páginas, los autores ofrecen una teoría sinóptica, históricamente bien fundamentada, sobre el carácter específico de los regímenes totalitarios. La teoría pretendía cubrir los regímenes nazi,

fascista, comunista ruso y comunista chino. Su idea más famosa es aquella según la cual lo que caracteriza a un régimen totalitario es un «síndrome» o modelo que consta de seis rasgos entrelazados: 1) una ideología oficial total y mesiánica; 2) un partido de masas totalitario y único, dirigido por un «dictador» y basado en el culto a la personalidad; 3) un sistema de terror reforzado por la policía secreta; 4) el monopolio del control sobre todos los medios de comunicación de masas; 5) el monopolio del uso de la fuerza; y 6) una economía dirigida.

Totalitarian Dictatorship and Autocracy es un libro rico e informativo que se caracteriza no tanto por su ideología proestadounidense como por su rigor taxonómico y sus aspiraciones sociocientíficas. Sin embargo, como han señalado muchos comentaristas, la idea del «fin de las ideologías» de la teoría social norteamericana de la posguerra no dejaba de tener implicaciones ideológicas propias, aunque se escribiera sobre ella de forma aparentemente «no ideologizada». El grueso del libro de Friedrich y Brzezinski trata de la dinámica del comunismo soviético y en él llegan a la conclusión inequívoca de que se trata de un régimen monolítico, que es esencialmente invariable e imperialista en sus aspiraciones internacionales. Así, en el penúltimo capítulo sobre política exterior afirman:

> Resulta… bastante evidente que la posibilidad de una coexistencia pacífica de las naciones que pueblan este mundo pasa por la desaparición de las dictaduras totalitarias. Puesto que, como ellos mismos proclaman, se trata de regímenes universales, los que rechazan el sistema no tienen más remedio que luchar por su destrucción. Si relajamos la vigilancia necesaria para hacer frente a este tipo de ideologías imperialistas, el resultado puede ser un desastre como el de la Segunda Guerra Mundial o peor.

El pasaje deja poco a la imaginación sobre la adscripción

ideológica de los autores. Concluyen el capítulo afirmando: «La cuestión sigue siendo: ¿quién gobernará este mundo?» (Friedrich y Brzezinski, 1956, pp. 365-366): ¿El totalitarismo soviético o la libertad? Las opciones se presentaban de forma descarnada.

Es este antagonismo el que mejor caracteriza al discurso totalitario de la Guerra Fría. Por un lado se publicaron muchos estudios en los que se intentaban documentar la dinámica totalitaria soviética, la eficacia de su ideología, la represión de los disidentes políticos y la ausencia de responsabilidad de los líderes o de una sucesión reglada[8]. Por otro lado, los politólogos reaccionaron ante el peligro del totalitarismo formulando una «teoría empírica de la democracia» pensada para identificar y reforzar aquellos aspectos del Occidente capitalista y de las democracias liberales que se oponían al totalitarismo comunista. Autores como Seymour Martin Lipset, Giovanni Sartori y Robert Dahl resaltaban el pluralismo de las democracias occidentales y lo comparaban con el «populismo» de la movilización de masas totalitaria. El carácter «empírico» y «no ideológico» de la cultura política democrática se comparaba con el mesianismo y el absolutismo del comunismo; y las fórmulas de compromiso político fruto de las negociaciones democráticas no resistían la comparación con los dictados de un régimen monopolístico[9]. De hecho, recuperaron la distinción que hiciera Karl Popper entre sociedades «cerradas» y «abiertas». Así, Merle Fainsod, uno de los teóricos del totalitarismo soviético más destacados, tituló su clásico libro *How Russia is Ruled [¿Cómo se gobierna Rusia?],* mientras que el análisis clásico de Robert Dahl sobre la democracia en Norteamérica se titulaba *Who*

Governs? [¿Quién gobierna?] (1961). El gobierno, el dominio político y el sometimiento de los individuos al poder político se consideraban anatema para la democracia liberal. En Rusia los pueblos estaban sometidos. En los Estados Unidos se los gobernaba; en realidad se autogobernaban. «La teoría empírica de la democracia» y los «estudios sobre el totalitarismo» se reforzaban así mutuamente en el periodo de posguerra.

En la década de 1960, se cuestionaron dos aspectos de esta concepción del totalitarismo entendido como una antítesis monolítica de la «sociedad abierta». Políticamente, el surgimiento de una Nueva Izquierda en los Estados Unidos, y de hecho por toda Europa Occidental, suscitó poderosas críticas a la idea misma de la democracia liberal como sociedad abierta. Se plantearon preguntas sobre la apertura y el pluralismo de la política liberal democrática de los Estados Unidos desde movimientos tan diversos como el surgido en defensa de los derechos civiles, o el de los objetores a la Guerra de Vietnam y el secretismo oficial que esta generaba. La popularidad y difusión de libros como *El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse, reflejaban y nutrían esta nueva forma de ver las cosas. Los activistas empezaron a denunciar que el anticomunismo era una ideología en sí, una simplificación del mundo y una excusa para el engaño y el militarismo. El lenguaje del «totalitarismo» empezó a considerarse un arma más de la Guerra Fría y una alabanza acrítica a «Occidente» (Spiro y Barber, 1970, p. 21). Marcuse aún fue un paso más allá al sostener que la democracia liberal, lejos de constituir una «sociedad abierta», era totalitaria en sí misma (Marcuse, 1964, p. 3).

Al mismo tiempo, en parte como reacción ante estos acontecimientos, se dio un varapalo al concepto de totalitarismo citando los cambios que se estaban registrando en el mundo comunista como prueba de que la imagen monolítica del poder, sugerida originalmente por Friedrich y Brzezinski y aceptada por muchos de sus seguidores, era falsa. Es lo que parecían indicar el «deshielo» y la desestalinización tras el ascenso al poder de Jrushchov en la Unión Soviética, así como los inicios de la crítica social, cuyo mejor símbolo fue la publicación oficialmente sancionada de *Un día en la vida de Ivan Denisovich,* de Alexander Solzhenitsyn. Los debates políticos sobre los límites de la economía planificada y la posibilidad de introducir mecanismos de mercado; la gestación de corrientes revisionistas del marxismo a lo largo y ancho del «bloque soviético» que criticaban el autoritarismo político y la ineficacia de la burocracia en nombre de un comunismo más auténtico y «libertario»; y el surgimiento de genuinos movimientos de disidencia en el seno de los partidos comunistas del Este de Europa, sobre todo durante la Primavera de Praga de 1968, fueran algunos de los acontecimientos que pusieron en duda la idea del «totalitarismo» soviético monolítico y relativamente invariable. «El socialismo de rostro humano» fue rápidamente aplastado por los tanques soviéticos. Pero la posibilidad de su existencia y el crédito que obtuvo, por muy breves que fueran, plantearon cuestiones sobre la adecuación del concepto de totalitarismo para describir el poder político organizado en los países comunistas. El resultado fue que proliferaron libros y artículos de académicos en los que se afirmaba que «totalitarismo» no era un concepto explicativo

y se resaltaban los aspectos «pluralistas» del poder de las sociedades de estilo soviético[10].

Lo que se había denominado «el modelo totalitario» de los estudios soviéticos y el comunismo comparado estaban perdiendo su hegemonía científica y, paulatinamente, se los empezó a considerar construcciones ideológicas en sí mismas: una interpretación política impuesta a unos acontecimientos y procesos que hacían tambalearse al modelo cada vez más.

La literatura especializada en la oposición al comunismo

Es toda una ironía que, en el mismo momento en que el concepto de «totalitarismo» empezó a perder plausibilidad en Occidente, contribuyera a catalizar el activismo en el Este. Y, si en el contexto occidental el concepto había perdido todos los rasgos críticos que caracterizaran a sus formulaciones originales de los años treinta y cuarenta para ser utilizado durante la Guerra Fría por el «coloso del mundo libre», en el Este los conceptos de «totalitarismo» y «postotalitarismo» fueron elementos cruciales de la «caja de herramientas democrática» con la que contaba la oposición política a ese otro coloso que había acabado siendo el comunismo estilo soviético[11]. Evidentemente, el término retuvo su impacto en ambos contextos, en tanto que «herramienta» contra el comunismo. Pero en Occidente lo que se libraba contra el comunismo era una lucha geoestratégica llevada a cabo por un Estado que lideraba a numerosos aliados y que contaba con una gran industria de armamento. En el Este la lucha la libraban los ciudadanos que perseguían su propia idea de libertad. Si en Occidente la idea de «totalitarismo» contribuyó a legitimar un liberalismo

de posguerra cada vez más burocratizado y corporativista, que estrechaba el ámbito de lo políticamente aceptable, en el Este la idea contribuyó a una gran *apertura* del espacio político.

Esta apertura fue precedida por el surgimiento y la proliferación de toda una literatura clandestina, o *samizdat,* que impulsaron los autores que escribían contra el totalitarismo y los activistas disidentes. Las primeras críticas se remontan a autores como Milosz, con su *El pensamiento cautivo* (1953), y Milovan Djilas, autor de *The New Class: An Analysis of the Communist System [La nueva clase: un análisis del sistema comunista].* Contamos con obras incluso anteriores, como *From Lenin to Stalin,* de Victor Serge (1937a) *[De Lenin a Stalin]* y *Stalin: A Critical Survey of Bolshevism,* de Boris Souvarine (1939) *[Stalin: un análisis crítico del bolchevismo].* Gran parte de esta literatura *samizdat* era explícitamente antimarxista. De entre todos estos textos, sin duda el más influyente fue *El archipiélago Gulag,* de Alexander Solzhenitsyn, una potente descripción de los campos de concentración realizada, de primera mano, por una de las víctimas del sistema soviético; un relato que hizo tambalearse a todo el bloque del Este. También en la Unión Soviética surgió un movimiento clandestino en torno al físico disidente Andrei Sajarov12. A mediados de la década de 1960, el revisionismo marxista, al que a veces se denominaba «humanismo» marxista o socialista, había derivado en un género de crítica política vital para toda Europa del Este. Autores como Leszek Kolakowski en Polonia, Karel Kosik en Checoslovaquia, la así llamada Escuela de Budapest en Hungría y la Escuela Praxis de Yugoslavia pusieron en entredicho los elementos más autoritarios del comunismo de

estilo soviético[13]. La represión soviética durante la Primavera de Praga en 1968 acabó con las esperanzas de los humanistas marxistas, que, para mantener la fe, se volcaron en la crítica incesante a la ideología comunista según los parámetros de Solzhenitsyn y Sajarov.

De este fermento intelectual nacieron los movimientos democráticos que, con el tiempo, acabarían con el comunismo en el Este de Europa. Según Timothy Garton Ash, ciertos analistas contemporáneos han hecho un mapa de su evolución intelectual, centrándose en su peculiar comprensión del totalitarismo, que, en ocasiones, parece recuperar la sensibilidad de la resistencia antitotalitaria de las décadas de 1930 y 1940[14]. Si gran parte del discurso sobre el totalitarismo de los años cincuenta y sesenta había hecho hincapié en la implacabilidad de su poder demoníaco, la literatura de oposición posterior a 1968, curiosamente, debe mucho a los acontecimientos de la Primavera de Praga. Resaltaba el poder del espíritu humano y la capacidad de las personas responsables para hacer mella en la armadura totalitaria y mantener islotes de libertad en medio de un mar de terror y conformidad.

Son muchos los libros escritos en esta época sobre el tema, pero puede que la contribución más importante sea la obra de Vaclav Havel *El poder de los sin poder* (1978). Havel analizaba nada más y nada menos que el «fantasma» que se cernía sobre Europa del Este, el fantasma de la disidencia. Según Havel, el comunismo estilo soviético ya había dejado de funcionar de acuerdo con los principios del terror del totalitarismo clásico de la Era de Stalin. En su opinión, el régimen se había vuelto «postotalitario» y ejercía el monopolio del poder político induciendo a sus súbditos a

una forma de complicidad más insidiosa. Si lo que caracterizaba al totalitarismo clásico era una movilización ideológica que rayaba en lo fanático, lo que distinguía al régimen «postotalitario» era un cinismo ideológico transparente. Si el totalitarismo clásico hundía sus raíces en la inseguridad permanente y el miedo, el «postotalitarismo» sobrevivía a base de la dependencia que había inducido en los súbditos corrientes. En opinión de Havel, el «postotalitarismo» era un sistema de dominio *normalizado* que funcionaba de acuerdo con lo que él denominaba «autototalidad». Y, aun así, creía que este sistema de poder era profundamente vulnerable. En él todos eran cómplices de la autototalidad» del poder, de manera que todos eran rebeldes potenciales contra el sistema. Cada individuo, en tanto que agente moral, llevaba en sí una semilla de resistencia. Havel consideraba que estaba pasando el momento de la «autototalidad» del sistema y se acercaba el momento de la acción independiente. Un activismo que presagiaba el fin de la legitimidad y el eventual declive del mismo sistema postotalitario (Havel, 1992).

El ensayo de Havel era la mayor baza de la voluminosa literatura panfletaria redactada por el movimiento checo Carta 77 (véanse Skilling, 1981 y 1989; Skilling y Wilson, 1991). Las obras de Adam Michnik, sobre todo sus ensayos, *The Church and the Left [La Iglesia y la izquierda]* (1992) y *The New Evolutionism [El nuevo evolucionismo]* (en Michnik, 1985), desempeñaron un papel similar en Polonia, junto a los escritos de György Konrád en Hungría (Konrád, 1984, y Konrád y Szelenyi, 1979). Estos autores eran la punta del iceberg de intelectuales y opositores políticos a los regímenes comunistas del este de Europa. De hecho,

insistían cada vez más en denominar a esta región Europa Central o Europa Central del Este, para recalcar su irreductibilidad a los términos de la Guerra Fría. Todos se mostraron contrarios a los rasgos «totalitarios» de los regímenes comunistas, a su insistencia en la necesidad de un partido único, a su dura represión de las libertades civiles y al mal uso que hacían de la propaganda y la mentira. Pero también reconocían el carácter «postotalitario» de estos regímenes, la disminución del terror, la dependencia de la legitimidad política de criterios consumistas poco éticos y difícilmente sostenibles en una economía planificada. Señalaban asimismo que el sistema era vulnerable y que gracias a esa vulnerabilidad se podrían abrir espacios de libertad, para que la oposición democrática pudiera maniobrar políticamente. En 1989 esos puntos débiles eran ya muy obvios y la oposición latente se convirtió en una oleada de oposición al comunismo que acabó con el sistema; unos acontecimientos simbolizados en el desmantelamiento del Muro de Berlín.

La literatura de oposición de Europa del Este había contribuido bastante a este resultado gracias a su antitotalitarismo explícito. Pero muchos de los autores mostraban su compromiso con valores como la autenticidad, la veracidad y la iniciativa cívica, que tampoco acababan de encajar en las formas de democracia liberal y capitalismo consumista que inundó rápidamente a sus sociedades tras el colapso del comunismo. No deja de ser muy irónico desde el punto de vista histórico que el momento del triunfo de estos activistas también fuera el momento en que los ideales de muchos de ellos empezaron a ser irrelevantes. En 1991, Michnik señalaba: «Se han acabado los días en que gente

como yo se comprometía con la política… la política de hoy se está convirtiendo en algo normal y, a quienes no consideran que la política sea un juego, sino una forma de defender valores básicos, les empieza a costar hallar su lugar en ella. Será aún más duro en el futuro»15.

Antecedentes y proyecciones

Si he conseguido demostrar algo con este breve repaso al discurso sobre el totalitarismo es que, como todo discurso político, se ha visto jalonado por continuidades y discontinuidades. Desde la década de 1930, la literatura especializada en el totalitarismo ha sido crítica, sobre todo, con los rasgos tiránicos de un tipo de régimen político que se inventó el siglo XX. Un régimen caracterizado por la concentración no sólo de la autoridad legal, sino también del poder real e ideológico y su ejercicio criminal. Lo que ha cambiado ha sido la naturaleza de esas críticas y lo que puede explicarlo, en parte, es que el objeto de crítica ahora es otro.

Los críticos de las décadas de 1930 y 1940 eran, sobre todo, exiliados políticos y existenciales traumatizados por la convergencia de los regímenes de Hitler y Stalin y por lo que eso implicaba para la presencia del mal en el mundo. Muchos eran izquierdistas independientes a los que la totalitarización del comunismo había arrebatado toda esperanza y buscaban un ancla política en medio de las turbulencias de dos décadas caracterizadas por la derrota política y la guerra mundial. Los críticos de la posguerra que escribían sobre el «modelo totalitario» de la política soviética se centraban en la «amenaza» que suponía el hecho de que el comunismo soviético controlara la mitad de Europa. Exhaustos por el fanatismo ideológico de las décadas

anteriores, seguros gracias al poder y la riqueza que garantizaba la hegemonía estadounidense de la posguerra, no dejaba de preocuparles que Estados Unidos fuera capaz de mantener esa hegemonía. Eran, por lo tanto, críticos con el comunismo, pero en absoluto con las injusticias del capitalismo o con los engaños y la violencia desatada por el «mundo libre» durante la Guerra Fría. Estas obras alcanzaron su apogeo con las famosas, puede que infames disquisiciones de Jeanne Kirkpatrick, ideóloga principal de la administración Reagan, sobre las diferencias entre regímenes «autoritarios» y «totalitarios». Todo lo cual iba dirigido a justificar el apoyo que brindaban los Estados Unidos a regímenes militares brutales y criminales de América Central, así como a los movimientos contrarrevolucionarios de El Salvador y Nicaragua: al parecer, una supuesta amenaza «totalitaria» (Kirkpatrick, 1982)16.

Los críticos centroeuropeos como Havel, Michnik y Konrád compartían el anticomunismo de los intelectuales de la Guerra Fría y, de hecho, no dejaron de regocijarse con la rapaz política exterior de la administración Reagan, inspirada en la línea dura del «antitotalitarismo» de Kirkpatrick y otros17. En los «años oscuros» que siguieron a la Primavera de Praga de 1968, muchos de los intelectuales interesados en las obras críticas sobre el totalitarismo habían participado en la Guerra Fría18. No así los críticos centroeuropeos del totalitarismo; lo que escribían calaba porque se negaban a aceptar la imposición de ninguna forma de pensamiento y buscaban un espacio en el que hacer una política contraria al totalitarismo, que tampoco acababa de encajar en el corporativismo y burocratización de la democracia liberal «normal». Estos autores recordaban a otros anteriores, como

Hannah Arendt, Orwell y Camus, por la gran rebeldía que latía tras sus escritos.

Y no sólo eso, también recuperaron formas más antiguas de pensamiento político. En su famoso prefacio de 1951 a *Los orígenes del totalitarismo* Arendt sostenía que el totalitarismo suponía una cesura radical en la historia. En su opinión, ninguna teoría política anterior podía ayudarnos frente al nuevo fenómeno del totalitarismo. Este juicio, por muy importante que sea, es algo exagerado. Es cierto, como señalaba la autora, que el totalitarismo era una idea nueva asociada a una nueva forma de dominio político. Y tampoco cabe negar que hubo de diseñarse una nueva forma de pensar la política. Pero el discurso sobre el totalitarismo se basaba, al menos en parte, en anteriores discursos del pensamiento político, sobre todo en las obras antidespóticas de liberales como Montesquieu, Constant y Tocqueville, pero asimismo en autores tan diversos como Hobbes, Burke, Marx y Nietzsche. Lo nuevo era el concepto de totalitarismo que fue adquiriendo importancia en el debate ideológico entre conservadores, libertarios, liberales, anarquistas, socialistas y comunistas de diversos tipos. De hecho, no cabe reducir el discurso totalitario a esos debates ideológicos, transformados radicalmente con el advenimiento del totalitarismo en la Rusia estalinista y la Alemania nazi. Los participantes más interesantes, como Arendt o los teóricos de la Escuela de Fráncfort, fueron los que dieron cuenta de la total novedad del totalitarismo e intentaron ir más allá de las categorías ideológicas del siglo XIX. No cabe duda de que esas categorías siguieron ejerciendo su influencia y dando forma al totalitarismo desde su surgimiento en la década de 1920.

A partir de 1930, tanto la idea del totalitarismo como las realidades que se esconden tras ella han constituido el núcleo del debate político y han sido el corazón de la innovación en teoría política. Tras el dramático colapso del Imperio soviético y el triunfo del liberalismo anunciado por todo el Este puede parecer que este tipo de literatura es algo del pasado, propio sólo de los historiadores de las ideas que se interesan por las antigüedades. Pero a veces las cosas no son lo que parecen. El «totalitarismo» no se ha extinguido, como comprobamos cuando echamos un vistazo a China, Cuba o los regímenes de Irak y Corea del Norte; o cuando comprobamos que el estalinismo aún sigue vivo en Rusia misma. Pero, en todo caso, somos los herederos de los traumas causados por los totalitarismos, al igual que también somos los herederos de quienes realizaron valerosos esfuerzos por luchar contra ellos. Hoy, al inicio de un nuevo siglo, el discurso sobre el totalitarismo sigue siendo fundamental para quienes quieren ejercer la libertad en el mundo moderno.

1 Más tarde, Merleau-Ponty abandonaría esta descripción del comunismo. Véase su libro de 1955, *Adventures of the Dialectic* (Merleau-Ponty, 1973), y la delicada discusión de esta evolución en Whiteside (1988).

2 Sobre la relación entre marxismo y estalinismo véanse, sobre todo, Kolakowski (1985), Lukes (1985) y Jay (1984).

3 Algunas de las obras más influyentes fueron las de Borkenau (1940), Mannheim (1940), Lederer (1940), Reimann (1941), Burnham (1941), Fraenkel (1941), Mises (1944) y Hayek (1944). Mención aparte merecen las obras de Hermann Rauschning, un exnazi que publicó bastantes libros denunciando el nazismo y recalcando la similitud que guardaba con el estalinismo (véanse sobre todo Rauschning, 1939 y 1941).

4 Véase asimismo Jay (1973).

5 Sobre Shachtman y su influencia, véanse Isserman (1987, pp. 35-124) y Wald (1987).

6 Sobre Hook, véase su autobiografía (Hook, 1987); sobre Serge, véase Serge (1937b). Véase también Ciliga (1940), publicado por primera vez en París en

1938, en el que habla de su experiencia bajo la represión estalinista.

7 Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski reconocían, por ejemplo, la influencia de Arendt, Sigmund Neumann y Franz Neumann en el prefacio a la primera edición de *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (1956, p. xiii).

8 Véanse Fainsod (1953); Brzezinski (1956); Schapiro (1959); Conquest (1961); Armstrong (1961); Bauer e Inkeles (1961); Wolfe (1961); Kassof (1964, pp. 558-575); y Schapiro (1972).

9 Véanse Dahl (1956); Mayo (1960); Lipset (1963) y Sartori (1962). He analizado la política de esta teoría de la democracia con la ayuda de Isaac (1998). Cfr. asimismo Ball (1993).

10 Véanse Skilling y Griffiths (1971), Cohen (1971), Hough (1972) y Bialer (1980). En cierto modo, los pioneros de este enfoque pluralista, utilizado en los estudios de temas soviéticos, fueron Brzezinski y Huntington (1964).

11 El término «coloso del mundo libre» proviene de un conocido manifiesto de la Nueva Izquierda escrito por David Horowitz (1972). El escritor húngaro György Konrád habla de la «caja de herramientas democrática» en Konrád (1992, pp. 36-37).

12 Sajarov ofrece una descripción detallada de su movimiento en sus *Memoires* (1990). Véase también Babyonshev (1982).

13 Puede verse un soberbio resumen del revisionismo marxista en Leonhard (1974).

14 Véanse Garton Ash (1990); Tismaneanu (1992); Goldfarb (1989); e Isaac (1996, pp. 291-344).

15 Paradoeska (1991, pp. 95-96); cfr. asimismo Havel (1992); Tismaneanu (1994, pp. 130-142); Konrád (1995) y Garton Ash (1995).

16 Gleason tiene una buena discusión sobre el tema en su *Totalitarianism* (1995, pp. 190-210).

17 La crítica de Havel a los pacifistas occidentales que denunciaban este tipo de política exterior se halla en *Anatomy of a Reticence* (1985), en Havel (1992, pp. 291-322). Véanse asimismo Feher y Heller (1987 y 1990).

18 Cfr., p. ej., las obras de los «nuevos filósofos» de Francia, Revel (1977) y Levy (1979). Merece la pena señalar que ciertos socialdemócratas occidentales estaban muy dispuestos a oír estas voces de Europa del Este. Véanse Howe (1983) y muchos de los números de la revista *Dissent,* en la que se publicaban, traducidos, los artículos de los disidentes comunistas.

IX. ¿El fin del Estado del bienestar?

Robert E. Goodin

Los días idílicos

Los fundadores mismos hubieran reconocido gustosamente la diversidad de modelos y motivos que laten tras lo que hoy conocemos como «el» Estado del bienestar. La versión conservadora y corporativista de Bismarck partía de fundamentos neofeudales e intentaba comprar la paz social. El modelo socialdemócrata de Alva y Gunnar Myrdal iba dirigido al incremento de la producción de bebés suecos (Tilton, 1990). El Estado del bienestar británico fue creado por dos liberales renegados, Lloyd George y Beveridge (Beveridge, 1942). El Estado del bienestar estadounidense fue una reacción del *noblesse obligue* de los demócratas ante la Gran Depresión y estaba pensado para ayudar a los ancianos y discapacitados, a las viudas y a los enfermos crónicos (Hofstadter, 1948, cap. 12).

Hay teóricos del Estado del bienestar que reflexionan en torno a estas trayectorias en busca de alguna tipología (Titmuss, 1974, cap. 2; Esping-Andersen, 1990; Goodin *et al.*, 1999), otros se limitan a señalar que el sistema utilizado en su país es único y depende de su propia historia y de programas concretos (Skocpol, 1992; Castles, 1985). Desde un punto de vista histórico sin duda tienen razón. En términos de análisis de políticas públicas también es fundamental diferenciar entre las causas y consecuencias de la implementación de los diversos regímenes del bienestar (Flora y Heidenheimer, 1981).

Sin embargo, la teoría política estudia el tema del Estado del bienestar como si se tratara de un fenómeno mucho más

unificado. En la memoria popular y en el discurso político general el Estado del bienestar es algo surgido del sufrimiento generado por la guerra y la Gran Depresión, en la que hubo que hacer frente a las necesidades promoviendo la igualdad social y adaptando la economía capitalista a los criterios generales planteados por los keynesianos.

Si Beveridge fue el arquitecto del Estado del bienestar británico de la posguerra, Richard Titmuss fue su teórico principal. A través de sus escritos, de quienes influyeron sobre él y de la gente sobre la que ejerció su influjo, se llegó a esa visión estándar del fenómeno del Estado del bienestar que dominó el pensamiento político de la posguerra (Titmuss, 1950, 1971, 1973, 1974, 1987).

El paradigma tenía un fuerte componente sociológico. Se consideraba que el Estado del bienestar era una reacción ante la dislocación social ocasionada por la industrialización. Tras la «gran transformación» que supuso la industrialización y la comercialización de la economía, quienes no tenían acceso a los beneficios que se podían obtener en el mercado se volvieron extremadamente vulnerables y necesitaban protección social (Polanyi, 1957 [1944]; Wilensky y Lebeaux, 1958). El Estado del bienestar así concebido aseguraba un flujo de ingresos a los que no formaban parte de la fuerza de trabajo asalariada, bien fuera por la edad (he ahí el surgimiento de las pensiones), por circunstancias familiares (ayudas familiares, pensiones de viudedad), por su estado de salud (enfermedades laborales, seguros de enfermedad e incapacidad) o por el funcionamiento del mercado (subsidio de desempleo). Se consideraba que los estados del bienestar, al igual que las economías que ayudaban a sostener, pasarían

por diversos «estadios de desarrollo» en los que habría que ir elevando esas prestaciones sociales a medida que los países fueran alcanzando niveles de desarrollo socioeconómicos más altos (Cutright, 1965).

Programáticamente se suponía que los estados del bienestar funcionaban por medio de sistemas denominados de «seguridad social» (Atkinson, 1995, cap. 11). Había programas anteriores de asistencia «social», «general» o «pública», como la Ley de Pobres y sus secuelas, que no se eliminaron de golpe y plumazo. Pero las viejas formas de asistencia social eran (según la terminología británica) meros «beneficios suplementarios» pensados para crear una «red social de seguridad» que permitiera intervenir en aquellos casos que no tenían cabida en el sistema de prestaciones concretas del sistema de bienestar. Al contrario que los antiguos sistemas, las nuevas prestaciones sociales no eran discrecionales ni dependían de los ingresos de los beneficiarios. Las nuevas prestaciones del Estado del bienestar ofrecían el mismo nivel de beneficios a todos los que se encuadraran en categorías concretamente especificadas, al margen de su situación económica y, con frecuencia, incluso de lo que hubieran trabajado o cotizado (Ten Broek y Wilson, 1954). Las prestaciones de un Estado del bienestar de este tipo se perciben igual que se tiene derecho a cobrar la indemnización debida por un seguro de incendios cuando se te quema la casa, al margen de los ingresos de los que se disponga, de lo rico que se sea o del tiempo que se lleve pagando la póliza.

Los programas de seguridad social se diseñaron, básicamente, para aportar ingresos suplementarios. Pero lo cierto es que el resto de las «prestaciones sociales»

complementarias se pagaban de forma similar. El Estado del bienestar británico descansaba sobre tres pilares: el «seguro nacional» británico (creado tras el *Informe Beveridge,* que adoptó forma estatutaria en 1946), la «educación obligatoria» (introducida por la Ley de Rab Butler en 1944) y el Servicio Nacional de Salud (introducido por la Ley Nye Bevan de 1946). El sistema proporcionaba pensiones a los jubilados, una atención médica estandarizada y uniforme para todos los pacientes y escolarización para todos los estudiantes. El seguro nacional pagaba sin preguntar por la capacidad económica del perceptor, y la asistencia sanitaria y escolarización se prestaba a todo el mundo que tuviera la edad o las condiciones de salud que lo requirieran, al margen de sus niveles de renta, los saldos de sus cuentas bancarias o los de sus familias (Glennerster, 1995, sobre todo caps. 2-3).

Ideológicamente se hizo mucha propaganda en la posguerra al Estado del bienestar a lo largo y ancho del mundo desarrollado. Se suponía que, al contrario que el mercado, respondía a las demandas sociales en vez de a la demanda económica (Doyal y Gough, 1991; Braybrooke, 1987; Plant, 1988). Las prestaciones del Estado del bienestar eran universales, al contrario de lo que ocurría en el caso de la caridad privada, o la ayuda pública a los pobres (Titmuss, 1967). En realidad formaban parte de una estrategia pensada para reducir las desigualdades sociales en general y no sólo para aliviar la situación de los más desfavorecidos (Le Grand, 1982, cap. 2; Ringen, 1987). Las prestaciones del Estado del bienestar manifestaban y reforzaban un sentido difuso de fraternidad comunitaria y solidaridad social. Es lo que se ha denominado «ciudadanía

social», que habría surgido gracias a, por un lado, cierto altruismo impersonal y, por otro, el reconocimiento de los «derechos» de los demás (Marshall, 1965 [1949]; Titmuss, 1971, 1973, 1974, epílogo). Por mucho que los filósofos cavilen sobre la coherencia de todas estas propuestas (Goodin, 1988, caps. 2-4), la imaginación popular considera que se trataba de un paquete de acciones perfectamente coherente y claro.

En sus mejores tiempos era la izquierda la que criticaba este sistema. Los radicales lamentaban que se hubiera optado por poner parches que mitigaran los efectos de la economía de mercado sin alterar su estructura básica (Cohen, 1981). Otros ponían en entredicho su orientación «productivista», su intento de dotar de un salario a quienes, por alguna razón, no obtenían beneficios del mercado de trabajo, mientras apenas se prestaba atención a quienes no formaban parte de ese mercado de trabajo (Nelson, 1990; Fraser, 1994; Land, 1994; Offe, 1992).

Los «movimientos de ayuda a los pobres» y los «*lobbies* de pobres» adoptaron, por lo general, una postura menos radical y más pragmática (Piven y Cloward, 1979). Eran conscientes de que, a menudo, las prestaciones sociales eran un mero mecanismo para «regularizar a los pobres» (Piven y Cloward, 1971) y luchaban por una disminución de la discreción de la administración pública y una ampliación del espectro de protección al que tenían derecho los ciudadanos (Titmuss, 1971b). Teniendo en cuenta que la ayuda a los pobres distaba mucho de ofrecer todo lo que necesitaba la gente para ser miembros plenos de su sociedad (Townsend, 1962, 1979) y que la igualdad de partida no garantizaba en absoluto la igualdad final (Le Grand, 1982), intentaron

elevar las sumas que se gastaban de forma directa y más redistributiva.

Las críticas a la cuantía de las prestaciones fueron adquiriendo mayor importancia a medida que se entraba en la «temporada baja» (Block *et al.,* 1987). Sin embargo, en sus mejores días, las críticas al Estado del bienestar se referían a la forma en que se percibían las prestaciones. En general, se tendía más a borrar la coletilla de «asistencia social» y a recalcar que también los más privilegiados tenían derecho a la «seguridad social». En el fondo, se intentaba «completar el proyecto del Estado del bienestar» acabando con lo que quedaba de la Ley de Pobres (Ten Broek y Wilson, 1954; Nelson, 1990).

Retos / crisis

En los años inmediatamente posteriores a la crisis del petróleo de 1974, los gobiernos de derechas aupados al poder por la mala situación económica dieron un giro fundamental, volviendo a una retórica que ya resultaba familiar (Hills, 1993; Glennerster, 1995, caps. 8-9). De nuevo se volvieron a cuestionar las ventajas del gasto público en general y del gasto social en particular (Rose y Peters, 1979; Ringen, 1987, cap. 5; Lind beck *et al.,* 1994). A medida que los «límites del crecimiento económico» (Flora, 1986) se iban haciendo evidentes se empezó a hablar de una «crisis del Estado del bienestar» (OCDE, 1981) que comprendía diferentes problemas que desglosaremos.

Los ataques se sucedían, sobre todo, por parte de la Nueva Derecha, que incluía en su agenda diversas propuestas (King, 1987; Gray, 1989). Si la ortodoxia macroeconómica keynesiana exigía a los gobiernos que se implicaran en la generación de demanda y la aumentaran a través de la

inversión pública en los momentos más difíciles de los ciclos económicos, la Nueva Derecha proponía políticas monetarias muy estrictas, que permitieran reducir la deuda pública y equilibrar los presupuestos (Friedman, 1962; Friedman y Friedman, 1980). Los progresistas pedían a los gobiernos que solucionaran los problemas sociales, pero la Nueva Derecha se oponía a la planificación centralizada y exigía volver al «orden espontáneo» de los mercados autorregulados; Hayek pedía incluso que lo anterior se aplicara hasta a la regulación de la liquidez (Hayek, 1976, 1979; véase también Rhoads, 1985; Self, 1993).

Los teóricos de la Nueva Derecha, sin negar que el mercado tuviera defectos bien conocidos, se limitaban a señalar los problemas, aparentemente más graves, que detectaban en formas de organización social que no dependían del mercado (Wolf, 1988). Afirmaban que un gobierno que tiene la capacidad de emitir normas vinculantes en este campo incita a los que están en situación de controlar la concesión de licencias, la regulación concreta, la legislación y la administración, al «rentismo» (Buchanan, Tollison y Tullock, 1980; Stigler, 1988). Las normas gubernamentales se implementan y refuerzan a través de estructuras jerárquicas y de control cuyos resquicios aprovechan los actores principales, y los burócratas de rango inferior persiguen sus propios objetivos en lugar de los de sus superiores (Niskanen, 1971; Miller, 1992).

La Nueva Derecha era un desafío, más allá de las críticas concretas a políticas o mecanismos específicos, para el concepto mismo de «justicia social», que acababa convertido en un «espejismo» (Hayek, 1979). Liberales libertarios como Nozick (1974) afirmaban que la redistribución era

moralmente nociva. Cada cual debería poder quedarse con el dinero ganado limpia y equitativamente y gastarlo en lo que quisiera; la tributación obligatoria era algo similar a realizar «trabajos forzados». Los defensores del libre mercado, como Hayek (1979) y Friedman (1962; Friedman y Friedman, 1980), afirmaban que la planificación económica centralizada, en busca de la justicia social o lo que fuera, acabaría chocando inexorablemente con las barreras erigidas por la descentralización social de la información.

Estas críticas al Estado del bienestar, que proliferaron durante las décadas de 1970 y 1980 y se encarnaron en el thatcherismo y la «reaganomía» o *Reaganomics,* se desacreditaron a sí mismas. El «orden espontáneo» del mercado ha demostrado estar espectacularmente desordenado, pues la facilidad con la que se especula con el capital tiende a desregularizar los mercados financieros. También podemos poner en duda que los ricos hayan obtenido sus ganancias de forma limpia y equitativa allí donde se hacen cada vez más ricos jugando en los mercados de valores (Hutton, 1995). Evidentemente, no se puede volver a unos mecanismos tradicionales de intervención estatal y subsidios públicos que han demostrado no funcionar tampoco. Sin embargo, hoy en día se habla mucho de este tipo de temas y se buscan nuevas soluciones. Volveré sobre ello, pero echemos primero un vistazo a críticas al Estado del bienestar más concretas y a las reacciones que han provocado.

La crisis de asequibilidad

Constatamos que el Estado del bienestar atraviesa por una desasosegante «crisis de asequibilidad» que se ha ido manteniendo en un segundo plano, pero de la que hablamos

cada vez más. Existe una primera versión según la cual es un problema que tiene que ver con la demografía y la esencia del sistema de pensiones. Los fondos de pensiones privados son «inversiones» y lo cierto es que los pensionistas viven de lo que han ido pagando y ahorrando a lo largo de su vida laboral (se complementan las pensiones de los que viven más con lo que habían acumulado los que viven menos). En cambio, las pensiones públicas de jubilación dependen para pagar a los pensionistas de las contribuciones de los trabajadores en activo. La viabilidad financiera de este sistema depende de la denominada «proporción de dependencia», es decir, del número de dependientes que reciben ayudas sociales en relación al número de trabajadores que lo hacen posible. Los que pertenecemos a la generación del *baby boom* nos acercamos a la edad de jubilación (y, por cierto, vivimos muchos más años después de retirarnos), lo que significa que menos y menos trabajadores tendrán que mantener a más y más pensionistas del Estado. Evidentemente, algo habrá que hacer: o bien subir los impuestos, o reducir los montantes de las pensiones, o elevar la edad de jubilación (OCDE, 1994; Banco Mundial, 1994).

Las pensiones de este tipo minan la «asequibilidad» del Estado del bienestar al reducir el ahorro y la inversión, inhibiendo el crecimiento económico (Banco Mundial, 1994). Los economistas de derechas (Feld stein y Pellechio, 1979) se muestran de acuerdo en este punto con los sociólogos de izquierdas (O'Connor, 1973; Gough, 1979; Offe, 1984; cfr. Klein, 1993) al señalar que las economías capitalistas se basan en la «acumulación de capital», de manera que el dinero que no se utiliza en el consumo, sino

que se ahorra, es la base de la inversión futura que permite crecer a la economía en su conjunto. Los sociólogos de izquierdas señalan que los gobiernos liberal-democráticos deben gastar en vez de ahorrar para comprar apoyo político. Los economistas de derechas afirman que el sistema de pensiones detrae ahorros públicos y privados que, de otro modo, invertiría la gente (o los gobiernos que aplican sistemas de pensiones basados en la «inversión») pensando en sus años de jubilación. En ambos casos se deja de «formar capital», lo que pone en entredicho el crecimiento económico.

Los datos empíricos sobre este y otros supuestos «efectos-incentivo» generados por el Estado del bienestar (como la reducción del esfuerzo dedicado al trabajo y la dependencia creciente del sector público) son, en el mejor de los casos, ambiguos (Danziger *et al.*, 1981; Moffitt, 1992). No tenemos datos transnacionales suficientes, pero tiene poca lógica suponer que el gasto realizado por el Estado del bienestar genere crecimiento económico (Atkinson, 1995, cap. 6; 1999). Sin embargo, en este caso, al igual que en muchos otros, el discurso público parece inasequible a los datos econométricos. En el actual clima de incertidumbre y declive económico, la certidumbre de que ya no nos «podemos permitir» los subsidios sociales que se repartieron, a gran escala, en tiempos más prósperos se ha convertido en parte inalterable de la sabiduría popular.

La crisis de responsabilidad

Un segundo grupo de la Nueva Derecha atacaba al Estado del bienestar señalando la existencia de una «crisis de responsabilidad». El Estado del bienestar redistribuye sustanciosas sumas de dinero público de forma muy

discrecional y sin que se le pueda exigir que sus inversiones sean la mejor forma de obtener «rentabilidad» en el sector del bienestar público.

En este caso se trata más de rendir cuentas que de tener responsabilidad en un sentido genuinamente político. Habría que realizar «auditorías de eficiencia» y «recortes» para evitar un gasto público «innecesario», tanto en el sector del bienestar como en cualquier otro (Hood y Wright, 1981; Power, 1994). Las primeras auditorías de eficiencia eran instrumentos de medición muy poco precisos y elementos de control poco fiables. La importancia de la idea de rentabilidad centró todo el interés en las medidas financieras, eclipsando cualquier objetivo menos tangible, u objetivos a largo plazo de las políticas públicas (Heald, 1983). Hubo una época en la que se recortaban directamente los presupuestos de las agencias gubernamentales. Hoy, en cambio, se realizan esfuerzos más específicos por «reinventar el gobierno» y rehacer la organización gubernamental a efectos de lograr mayor eficacia en las funciones de las agencias y una prestación de los servicios más eficaz (Osborne y Gaebler, 1993).

La responsabilidad política va mucho más allá de una responsabilidad financiera dependiente de los resultados de las auditorías de eficiencia. En principio se tiende a pensar que no existe problema alguno si el gobierno es un «gobierno responsable» en sentido ordinario. Los programas de gasto los elaboran los políticos electos que responden ante sus electores y los implementan funcionarios que, a su vez, responden ante los políticos (Day y Klein, 1987). Pero las críticas que hace la Nueva Derecha a «la toma de decisiones al margen del mercado» afectan a ambas vertientes del

modelo. Por un lado, parece que no podemos confiar en que los políticos que viven del voto promocionen el interés público. En el mejor de los casos lo que fomentarán será una redistribución que converja en el poderoso votante de clase media desde ambos extremos de la escala (Stigler, 1970). En el peor de los casos, la lógica de la acción colectiva sugiere que los grupos con una mayor concentración de intereses estarán mejor organizados y prestarán un servicio político mejor que los grupos grandes y de intereses difusos (Olson, 1965; Peltzman, 1980; Pierson, 1994). Por otro lado, los burócratas tienen sus propios intereses que interfieren en la inversión de su presupuesto, el trato a su personal y el área de responsabilidad, no permitiéndoles siempre reaccionar ante las preferencias políticas de los jefes electos (Niskanen, 1971).

La Nueva Derecha habla de lo anterior para probar que el gasto público siempre es «excesivamente elevado» en las políticas públicas de las que se responde democráticamente, lo que, a su vez, da alas a la necesidad de recortarlo. Pero lo cierto es que se pueden utilizar los mismos argumentos para demostrar que, en ciertos ámbitos, puede que el gasto público en las democracias sea «demasiado bajo» (Downs, 1960). En la medida en que se puedan aceptar estas críticas hay que decir que tienen implicaciones reales (Dunleavy, 1991). No siempre se trata de que se invierta demasiado o demasiado poco, sino de que el dinero sirve para satisfacer intereses personales que sólo comparten ciertos sectores sociales (Goodin, 1982) y no se invierte en lo que realmente es de interés público y beneficiaría a toda la comunidad.

Los primeros intentos de forjar estrechos vínculos entre la crítica a la falta de responsabilidad política formulada por la

Nueva Derecha y las nociones de responsabilidad financiera y exceso de gasto dieron lugar a la formulación más cuidadosa de cierto tipo de exigencias. El mercado «falla» cuando se trata de proteger bienes públicos y externalidades, pero también existen «fallos» no relacionados con el mercado, sino con las patologías de las burocracias públicas (Wolf, 1988). El tipo de equilibrio que predomina no está predeterminado y debemos decidir caso por caso (o sector por sector) si la introducción de mecanismos de mercado garantizará una mayor eficacia o un mayor control por parte del público en general.

Las sugerencias de la Nueva Derecha para la reforma del sector público varían significativamente poco a pesar de todos los matices. La idea original de Niskanen (1971) consistía en introducir una competencia similar a la del mercado en el ámbito de la burocracia para promover una eficacia y responsabilidad de tipo específicamente financiero ante los consumidores. Así se justificó la privatización de muchas empresas públicas y la apertura de otras a la competencia privada. Allí donde no cabía esta solución por motivos prácticos o políticos, se crearon «semimercados internos» (Le Grand, 1991) utilizando como modelo la reforma emprendida en el sistema de asistencia sanitaria (National Health Service). En los viejos tiempos los médicos generales se limitaban a buscar el mejor tratamiento posible para sus pacientes porque no tenían razón alguna para ahorrar gastos al NHS; del mismo modo que los médicos estadounidenses que querían maximizar los beneficios de sus consultas no tenían razones para ahorrar gastos a las compañías de seguros que cubrían los gastos de sus pacientes. Antes de la reforma del NHS daba un

«presupuesto» indicativo a los médicos «perceptores de fondos» para que lo gastaran en sus pacientes. Podían utilizarlo para «comprar» cualquier tipo de servicio de los proveedores que les gustaran más. Tras la reforma se retiró el cheque en blanco a los médicos generales y se les obligó a pensar en las prioridades, la eficiencia y la eficacia de los tratamientos.

Los médicos que percibían fondos tenían que rendir cuentas más estrictas de lo que hacían con el dinero del contribuyente, lo que no está nada claro es que las reformas aumentaran los niveles generales de responsabilidad del sistema. Puede que la responsabilidad general se haya vuelto incluso más difusa. Cuando se pregunta por qué el NHS ha fijado esas prioridades y no otras, lo único que sabemos es que son prioridades fijadas a partir de toda una serie de decisiones independientes adoptadas por los médicos generales que intentaban ayudar lo mejor que sabían a pacientes concretos que presentaban dolencias específicas.

Los fallos del mercado también surgirán inevitablemente en estos «semimercados». Por ejemplo, habrá una demanda muy baja de bienes públicos como investigación y desarrollo o nuevas tecnologías aplicadas a los nuevos tratamientos. Los semimercados, al igual que los mercados reales, responden a la demanda y no a las necesidades subyacentes, de modo que los pobres de larga duración que esperan poco, recibirán poco. En los semimercados los perceptores de fondos optarán por los «riesgos buenos» exactamente igual que los tomadores de seguros en el mercado real. Los semimercados son tan razonables en la distribución inicial de recursos como los reales. Por ejemplo, los perceptores de fondos que atienden a pacientes de riesgo precisarán una

«inyección» de recursos extra. Todos estos problemas tienen solución, pero deben solucionarlos las autoridades centrales de un gobierno responsable al margen del modelo de responsabilidad propio del mercado.

La crisis de la responsabilidad personal

En la retórica de la Nueva Derecha se suma a la falta de responsabilidad del Estado del bienestar tradicional la falta de responsabilidad de los perceptores de las prestaciones. Asegurar a todos el derecho al bienestar conduce a una «desmoralización» de la sociedad porque se desincentiva y devalúa el esfuerzo personal. Las viejas virtudes, como la costumbre de depender sólo de uno mismo, han dejado paso a una «cultura de la dependencia». Se afirmaba que en ningún caso resultaba más evidente que en la forma que tenían de criar a sus bebés las malignas madres de los estados del bienestar. Se decía que eran «bebés teniendo bebés» mucho antes de que estuvieran psicológica y económicamente preparadas para esa carga (Murray, 1984; Himmelfarb, 1994).

A menudo se ligan estas críticas a la dependencia (como causa y efecto) a las críticas sobre la asequibilidad y la responsabilidad que hemos visto. Se cree que la dependencia generada por los estados del bienestar inhibe el crecimiento económico y, al hacerlo, mina nuestras mejores esperanzas de reducir la pobreza general a largo plazo. En la famosa frase de Charles Murray: «Estábamos ganando la guerra [contra la pobreza] hasta que Lyndon Johnson decidiera convertirla en una reivindicación salarial» (1984, p. 16) Muchos dicen que conceder automáticamente el derecho al bienestar a todos, al margen de la cadena de acontecimientos que han generado la carencia, difumina la responsabilidad

general y personal.

En último término, el elemento más destacado de las críticas a la dependencia generada por el Estado del bienestar es un reto moral. Se dice que las mujeres que se exponen a quedar embarazadas porque saben que el Estado las ayudará a mantener al bebé actúan de forma inmoral y que esa inmoralidad puede dar paso a otras conductas temerarias que lleven a otros a acabar a sueldo de los sistemas de bienestar.

No podemos probar que estemos ante una descripción válida de lo que quieren o calculan las madres asistidas por el Estado del bienestar, ni que se conviertan en modelos para nadie, ni que sea una indignidad moral, ni que dé lugar a programas públicos que proyecten hacia el futuro cálculos retrospectivos (Fraser y Gordon, 1994; Goodin, 1997). Pero la situación se describe en estos términos y este discurso resuena en todos los ámbitos del espectro político. Parece evidente teniendo en cuenta cómo, en 1996, un Congreso republicano anuló y un presidente demócrata (Clinton) firmó legislación que acabó con prácticas políticas que llevaban en vigor sesenta años, retirando a las madres con hijos a cargo las ayudas. Unas ayudas que se pagaban durante dos años ininterrumpidos o cinco intermitentemente.

Existe la idea muy generalizada de que la solución a la dependencia a que da lugar el Estado del bienestar es la creación de empleo. Los programas educativos y formativos están pensados para que los perceptores de ayudas entren a formar parte del mercado de trabajo y aumentar la confianza que tienen en sí mismos. Así, al resolver los problemas morales planteados por la dependencia de los subsidios,

también se quiere incidir sobre excesos que los estados ya no se pueden permitir; se habla de «inversiones en capital humano» que puedan dar lugar a crecimiento económico (Bane y Ellwood, 1994; King, 1995). No sabemos si estas expectativas son o no realistas. Muchos perceptores de ayudas (sobre todo los jubilados) no están en condiciones objetivas de trabajar, bien porque son demasiado jóvenes o demasiado mayores, o porque padecen problemas físicos o mentales o no pueden criar solos a sus bebés. Además, por mucha formación que se les dé a través de los programas educativos, la mayoría de los perceptores de subsidios de larga duración nunca llegarán a ser mucho más que trabajadores marginales y mal pagados. Por lo tanto, la idea de que hay que dar trabajo a la gente, y no subsidios, tiene mucho de ideológica y es una solución más aparente que económica o moral. Sin embargo, no hay que subestimar la importancia política de la ideología y las apariencias.

El reto feminista

Las feministas se han apresurado a señalar la perversidad latente tras la crítica a la «dependencia» generada por el Estado del bienestar. No se critica la dependencia en sí, sino la dependencia de la ayuda del Estado. La «autonomía» que se propugna no parece entrar en contradicción con otro tipo de dependencias como la familiar, la de los amigos o la caridad privada; algo tan ilógico como sexista. Si de verdad es algún tipo de «defecto de carácter» lo que hace que la gente dependa de otros para cubrir necesidades que, fácilmente, podrían cubrir por sí mismos, en principio debería ser idéntico en todos los casos (Goodin, 1988, cap. 12; 1997; Fraser y Gordon, 1994). Y cuando la dependencia se traslada del Estado a la comunidad siempre supone un

aumento de la carga de las cuidadoras femeninas, a las que se mantiene, además, fuera del mercado de trabajo (Ungerson, 1987).

Lo cierto es que las feministas señalan que ciertos aspectos supuestamente perversos del Estado del bienestar, sobre todo las ayudas a madres solteras, de hecho ayudan a generar una independencia más general. Contribuye a que las mujeres puedan crear familias uniparentales, reduciendo así su dependencia de los varones, sean padres o esposos (Orloff, 1993). En vista de que las mujeres en cuestión parecen no poder ganar un salario suficiente para mantenerse, pasan de depender de sus familias a depender del Estado. Pero depender de una agencia impersonal como el Estado, cuyos agentes carecen de la competencia para decidir cómo redistribuyen los recursos a su disposición, disminuye enormemente el riesgo de manipulación y explotación que implica depender de la generosidad de la familia, amigos o caridad privada; un punto en el que las feministas coinciden con los antiguos defensores del derecho al bienestar (Orloff, 1993; Titmuss, 1973).

Cabe interpretar que los estados del bienestar también fomentan la independencia de formas más modestas en el caso de las amas de casa. En principio, se pensó en la posibilidad de que el Estado del bienestar abonara unos «ingresos familiares», tanto a través del mercado laboral como de las políticas de redistribución social, sustituyendo al cabeza de familia que «llevaba el pan a casa», lo que no hacía sino poner de relieve y suscribir la dependencia del cabeza de familia típico. Existe una alternativa nueva y más acorde con la sensibilidad feminista, que implica la concesión de ayudas a individuos en vez de a familias, teniendo en cuenta las

necesidades económicas y los ingresos de cada cual (Fraser, 1994). En algunos países ya se lleva haciendo así durante algún tiempo, en otros se está empezando a implementar este tipo de políticas. Lo que está claro es que en el futuro parece que se tenderá a tener en cuenta una justicia de género que no tiene por qué afectar a la eficacia de la administración de lo social, dado que vivimos en un mundo en el que la gente se casa y se divorcia, generando situaciones familiares complejas (Land, 1994; Sainsbury, 1996; O'Connor *et al.*, 1999).

El futuro

Teniendo en cuenta todos los procesos anteriores y el peso de las críticas que ha recibido, es más que probable que la idea tradicional de un Estado del bienestar universal que cubre las necesidades de los ciudadanos de la cuna a la tumba muera «políticamente» en un futuro próximo. Existe una tendencia inconfundible hacia un sistema de servicios sociales y subsidios más austero y dirigido a cubrir expectativas concretas (Atkinson, 1995, caps. 12-16).

Pero no todas las reformas son iguales. Algunas parecen una mera capitulación ante las críticas a la asequibilidad de los antiguos programas. Es lo que ocurre claramente, por ejemplo, en el caso de programas que antes eran universales, al margen de niveles de riqueza o de ingresos, y que se analizan, cada vez más, en términos de asequibilidad, rentabilidad y beneficios. Hay casos en los que realmente se quiere reformar y no sólo cercenar las prestaciones que ofrecían los estados del bienestar clásicos. Los paquetes de ayudas actuales no dan idénticas prestaciones a todos sus clientes, sino que se hacen a medida, con la ayuda de unos servicios sociales que cumplen una función similar a la de los

médicos generales perceptores de fondos públicos, ya que, supuestamente, conocen mejor las necesidades de los perceptores concretos (Rothstein, 1998).

Hablar de «seguridad desde la cuna hasta la tumba» está incluso pasado de moda. En la actualidad los programas sociales van más dirigidos a cubrir las necesidades de los últimos años de vida. Es cierto que se están reajustando las pensiones de jubilación a la luz de la crisis de asequibilidad por la que atraviesan los estados del bienestar, pero en ningún país se ha puesto seriamente en duda su viabilidad general (Korpi, 1995) y lo mismo cabe decir respecto de las ayudas familiares y los programas de ayuda a la infancia. Los subsidios de defunción siguen siendo un elemento crucial y poco debatido de los estados del bienestar reformados. No parece que se vuelva a enterrar a los pobres en fosas comunes en un futuro inmediato. Incluso allí donde se han reformado radicalmente el mercado de trabajo y los servicios de salud, no han faltado los subsidios públicos pre y neonatales, ni tampoco las ayudas a la maternidad y otros beneficios, por modestos que sean. Hasta el Estado del bienestar más exiguo sigue protegiendo a los bebés en el vientre de su madre y en la cuna, y la ayuda del Estado se prolonga a lo largo de toda la vida escolar de los niños.

Es en los años centrales de la vida donde las reformas han incidido con dureza. En principio se espera que cualquiera que parezca ser capaz de trabajar lo haga y no dependa de la ayuda del Estado. Pero también se tiende a ayudarles a arreglárselas solos por medio de reformas del mercado de trabajo y programas de educación y formación (King, 1995; Bane y Ellwood, 1994).

El creciente énfasis con que se incide en la necesidad de

que la gente se mantenga a sí misma a través del mercado de trabajo nos debe hacer reflexionar sobre el tipo de personas de las que no cabe esperar legítimamente que trabajen. Los jóvenes, los mayores y los discapacitados siempre han estado exentos (Titmuss, 1955). Pero si volvemos a depender básicamente del mercado de trabajo para que funcionen los sistemas de bienestar habrá que debatir cuestiones como si, por ejemplo, las madres con bebés pequeños no estarán desempeñando un servicio social mayor quedándose en casa criando a la nueva generación que trabajando en una fábrica a cambio de un salario miserable (Land, 1994; cfr. Bane y Ellwood, 1994, cap. 5). Los que cuidan de familiares ancianos o realizan algún tipo de voluntariado también podrían estar prestando un servicio social mayor del que prestarían en el mercado de trabajo como asalariados (Ungerson, 1987).

Es difícil predecir dónde nos llevará esta lógica interna. Pero, en los casos límite, podría inducirnos a pagar un «salario participativo» a costa del erario público a cualquiera que esté prestando un servicio público valioso al margen del mercado laboral (Atkinson, 1996), lo que nos acerca a la idea de pagar a todo miembro de la sociedad unos «ingresos básicos» (Van Parijs, 1992). Hace ya tiempo que se planteó esta propuesta de los «ingresos básicos», que podría realizarse de modos muy diversos, siendo quizá la más conocida la idea de Friedman de cobrar un «impuesto por ingresos negativos» (1962, cap. 12; Friedman y Friedman, 1980, cap. 4). Son las viejas cuestiones a raíz de cuya propuesta se inició el debate sobre la asequibilidad y la responsabilidad, y sobre si era conveniente eliminar toda «atadura presente» que suponga cualquier «prestación fija» y,

en su caso, cuánto se podría pagar a cada uno si elimináramos todas las prestaciones fijas (sin olvidar, por supuesto, que habría que pagar impuestos por esos ingresos básicos, siempre y cuando superaran los mínimos impositivos). Pero, al margen de problemas pragmáticos, también debemos enfrentarnos a cuestiones de principio, debemos responder a la pregunta de si la gente tiene derecho a «obtener algo a cambio de nada» (Van Parijs, 1992). Muchos de los que opinan que no están, en cambio, a favor del pago de «salarios participativos» a cualquiera que preste alguno de una amplia gama de servicios sociales (sobre todo la atención a los niños y ancianos en el seno del hogar).

Otro grupo social al que parece que habría que eximirle de formar parte del mercado de trabajo son los «parados estructurales o de larga duración». Si nuestra economía presenta una «tasa natural de desempleo» de, digamos, el 5 por 100 lógicamente no deberíamos pedir al 5 por 100 de los trabajadores que ganaran un salario por sí mismos en el mercado de trabajo. Evidentemente, para la administración es un problema decidir si está ante un parado estructural o ante alguien que, simplemente, no quiere trabajar. Se realizan pruebas a todos los perceptores de subsidios de desempleo para comprobar su «aptitud laboral» y se invierten sumas importantes en estas políticas. A medida que el cambio tecnológico va enviando al desempleo estructural a más y más gente, puede que acabe resultando más sencillo y eficaz compensar su falta de ingresos por medio de algún programa de ayuda menos condicionado que proporcione, en casos límite, unos ingresos mínimos a la persona afectada (Hamminga, 1995; Mead, 1995).

Todo lo anterior se asemeja mucho a un «retorno a

Beveridge» o, más bien, a una reformulación de las estrategias básicas pensadas por Beveridge para la concesión de los subsidios, a la luz de las nuevas circunstancias sociales. El plan original de Beveridge se basaba en la idea de garantizar beneficios a un interés fijo vinculado a las cotizaciones de las empresas. Pero la Social Insurance and Allied Services (Beveridge, 1942) presupone claramente el pleno empleo, es decir, se requiere que todo el mundo (o alguien en su nombre) contribuya cualificadamente (Beveridge, 1945). Además, Beveridge también asumía (Beveridge, 1948) que allí donde no llegara la asistencia estatal, asumiría la responsabilidad un «voluntariado» de personas caritativas pertenecientes al sector privado. A medida que ha ido aumentando el paro estructural, ha dejado de cumplirse la primera de las condiciones. Cada vez se ejerce más presión a favor del modelo de familias con dos salarios, lo que hace que los posibles cuidadores no tengan tiempo de dedicarse a otras tareas (Ungerson, 1987; Land, 1994). La idea de garantizar un «salario participativo» que compense a la gente que contribuye a la sociedad pero no por medio del mercado de trabajo puede no ser ya viable, puesto que no se dan algunas de las condiciones previas del modelo original de Beveridge.

La seguridad social vuelve a ser un aspecto crucial de los nuevos estados del bienestar. Se basan, como ya hemos mencionado, en la solidaridad intergeneracional, es decir, los trabajadores de mediana edad con buenos sueldos mantienen a los niños y los ancianos. Lo que parece una transferencia de un grupo a otros (de los de mediana edad a los niños y ancianos) es, desde otro punto de vista, una transferencia a lo largo de la propia vida.

Los programas de asistencia social categóricos han estado vinculados tradicionalmente al nivel de ingresos, ya que se quería estabilizar los ingresos de la gente que había dejado de cobrar su sueldo debido a algún tipo de herida o enfermedad inhabilitante (Goodin, 1990). Se tiende a considerar que la asistencia social es provisional, sirve para ayudar a la gente a superar una crisis, hasta el momento en que sean capaces de volver a mantenerse solos.

Las reformas han afectado con especial virulencia a las madres y otros grupos que claramente necesitan un apoyo público prolongado y mantenido y que expresan su temor de que se les nieguen las prestaciones tras un periodo relativamente breve. Pero la seriedad de sus quejas no oscurece el hecho de que la gran mayoría de los perceptores de asistencia pública sólo recurren a ella de forma transitoria (Duncan, 1984; Duncan *et al.,* 1988; Bane y Ellwood, 1994; Goodin *et al.,* 1999). Además, cualquiera puede verse afectado por una crisis, perder su empleo, caer enfermo o perder a quien mantiene a la familia (por muerte, incapacidad o divorcio), por lo que prácticamente todo el mundo se acaba beneficiando de un seguro de este tipo (Duncan, 1984, p. 119).

No cuesta mucho dilucidar la importancia política de la reconceptualización de las prestaciones, ahora convertidas en un «seguro contra la interrupción en la percepción de un salario». *Ex post,* los que tienen suerte acaban pagando por los que no la tienen. Pero *ex ante* cualquiera puede tener mala suerte, de manera que realmente todos se benefician del seguro (Goodin y Dryzek, 1986; Barr, 1987). Así se justifica una redistribución sustancial sin recurrir a valores cada vez más pasados de moda, como la igualdad o el

altruismo. Puede que la «solidaridad» ante el riesgo compartido y una seguridad social pública eficaz y no privada (Goodin, 1998, cap. 6; 1997; Barr, 1989) basten para generar apoyo, en un futuro indefinido, a favor de algo que se parece mucho al Estado del bienestar.

Segunda parte

Tipos de marxismo

X. La Segunda Internacional: socialismo y socialdemocracia

Dick Geary

Introducción

En 1889 se creó, en un congreso celebrado en París entre sindicalistas y socialistas de diversos países, la Segunda Asociación Internacional de los Trabajadores. En las décadas subsiguientes, esta organización se convertiría en el foro de grandes debates entre diversos tipos de socialistas. Sin embargo, a la Segunda Internacional no pertenecían exclusivamente intelectuales, sino también organizaciones como los partidos socialdemócratas austriaco, alemán y ruso, el Partido Laborista belga, los socialistas franceses unidos, desde 1905, en la Séction Française de l'Internationa le Ouvrière (SFIO) y el Partido Socialista Italiano (PSI). Entre 1889 y 1914 los intelectuales marxistas estaban integrados en diversos partidos políticos, pues la teoría socialista progresaba a la par que el movimiento laborista. Por ejemplo, 1889 fue un año de huelgas masivas, entre ellas la de los muelles de la ciudad de Londres y las organizadas por miles de mineros en la cuenca del Ruhr. A lo largo de los quince años siguientes, millones de trabajadores se afiliaron a los sindicatos. Una tercera huelga general acabó en Bélgica con la introducción del sufragio universal masculino. Justo antes de que se desencadenara el asunto Dreyfus, un socialista (Millerand), de hecho, formó parte del gobierno francés; la revolución rusa se produjo en 1905; el PSI obtuvo el control de diversos gobiernos locales del norte de Italia, justo antes de que empezara la Primera Guerra Mundial. En 1910, el Partido Laborista Británico obtuvo 42 escaños

parlamentarios y, exactamente dos años después, el Partido Socialista Alemán (SPD) movilizó a cuatro millones de votantes y a más de un millón de afiliados. El SPD era el mayor partido de Alemania y el mayor partido socialista del mundo. Se convirtió en la fuerza más poderosa de la Internacional debido, también, al nivel de sus teóricos (Kautsky, Bernstein, Luxemburg, Parvus). Tenían un discurso que se basaba, en gran medida, en el «marxismo ortodoxo» de Karl Kautsky, el «papa» del socialismo. Evidentemente, no habían desaparecido sin más las variantes del pensamiento socialista no marxista. Había socialistas cristianos en la mayoría de los países y Keir Hardie tendería a citar la Biblia mucho antes que a los clásicos marxistas. El programa del Partido Laborista británico no era socialista en esos momentos y los fabianos seguían sin acusar la influencia de Marx. En España, Italia y Francia el anarcosindicalismo tenía un significativo número de seguidores y en el SFIO había una facción «posibilista», dirigida por Paul Brousse, que creía en la necesidad de que las reformas municipales fueran graduales. La mayoría de los partidos socialistas defendía tendencias ideológicas incompatibles entre sí, pero, a pesar de todo, el debate en el seno de la Segunda Internacional era indudablemente marxista. Se recurría al lenguaje de la «lucha de clases» y el «capitalismo» y, en los congresos, el liderazgo intelectual correspondía al SPD.

El marxismo ortodoxo

Fue en la década de 1880 cuando el marxismo empezó a llevar la voz cantante en la socialdemocracia alemana. Era un periodo de depresión económica mundial y de represión política en Alemania, que parecía validar las tesis de Marx sobre las crisis del capitalismo y su análisis del Estado. Sus

teorías se difundieron de la mano de Karl Kautsky y Eduard Bernstein (que aún no se había hecho revisionista), quienes habían conocido a Marx y Engels en Londres y siguieron en contacto con este último hasta su muerte. Publicaban periódicos y revistas que circularon por Alemania clandestinamente en los años de las «leyes antisocialistas» (1878-1890) difundiendo el mensaje marxista. Kautsky fundó y editó asimismo *Die neue Zeit*, revista que se convirtió en el foco de un debate teórico internacional y entre cuyos más ávidos lectores se encontraba Lenin. Escribió con Bernstein el Programa de Erfurt para el SPD en 1891, posteriormente adoptado como modelo por otros partidos. Fueron este programa y los numerosos artículos publicados por Kautsky en *Die neue Zeit* los que definieron el marxismo de la generación posterior a Marx, erigiéndose en los fundamentos del «marxismo ortodoxo».

El marxismo de Kautsky derivaba, en muchos aspectos, de otras ideas, pero no por eso resultaba menos sofisticado. Explicaba y defendía las teorías de la plusvalía, la proletarización, la polarización de clases y las crisis del capitalismo. Nunca imaginó que el concepto marxista de explotación, tal como se expresaba en la teoría de la plusvalía, pudiera reducirse a una protesta por los bajos salarios. Lo que se decía era que mientras el proletariado no tuviera más que vender que su fuerza de trabajo, de la que se apropiaban los capitalistas en su propio beneficio, nunca recibiría el valor pleno de lo que producía. El capitalismo se basaba, necesariamente, en la explotación de la clase trabajadora y sólo se le pondría fin cuando los trabajadores fueran dueños del producto de su trabajo, es decir, en una sociedad socialista. A medida que evolucionaba el

capitalismo, los trabajadores se empobrecían más y más, lo que no implicaba necesariamente que los salarios fueran más bajos en términos absolutos. Kautsky insistía en que la proletarización no era absoluta, sino relativa. Sabía que la lucha sindical o la intervención estatal podían elevar los salarios y mejorar las condiciones de trabajo. Pero se trataba de mejoras que siempre se inscribían en un aumento de la productividad que, a su vez, requería de una intensificación del trabajo y de modernización tecnológica. De manera que, al final, los trabajadores acababan recibiendo una parte menor del valor de su trabajo de la que habían percibido antes, aunque los salarios subieran en términos absolutos. Lo demostraban las estadísticas del *Reich* sobre la relación entre ingresos e impuestos. Los beneficios aumentaban mucho más rápidamente que los salarios y, en la Alemania imperial, los salarios altos subían mucho más velozmente que los salarios bajos.

El capitalismo no sólo explotaba a los trabajadores. Dotaba a su existencia material de una inseguridad que era consecuencia de una crisis económica inevitable. Mientras hubiera un régimen de competencia y la producción estuviera dirigida a la obtención de beneficios, seguiría habiendo crisis y no disminuiría el desempleo. Puede que los cárteles y los monopolios redujeran el impacto de la depresión sobre los capitalistas, pero incrementaban los problemas de los trabajadores al aumentar la rigidez y, por lo tanto, el desempleo, cada vez que había una crisis, así como controlando el nivel de los salarios cuando las empresas iban viento en popa. Se suponía que los cárteles debían mantener elevado el nivel de precios y maximizar beneficios. Nunca fueron creados para proteger a la clase trabajadora de la

precariedad. Resumiendo, el capitalismo organizado implicaba un incremento de la explotación y la lucha de clases y a los sindicatos les resultaba cada vez más difícil defender los intereses de sus afiliados frente a las poderosas organizaciones industriales. Así estaban las cosas en la Alemania de la última década anterior a la Primera Guerra Mundial; una situación que no auguraba nada bueno para las relaciones industriales.

Kautsky situaba los orígenes de la crisis capitalista en las facetas más básicas del capitalismo: la producción a cambio de beneficios y la competencia. Sin embargo, existían opiniones contradictorias sobre los mecanismos concretos que habían generado la crisis. Kautsky hablaba de «subconsumo», afirmando que la recesión se debía a la falta de proporción entre lo que demandaba el consumidor y lo que producían los diversos sectores económicos. La teoría específica del imperialismo, que defendió hasta 1911, era una respuesta a quienes creían que el capitalismo podía autorregularse y que el imperialismo llevaba la competencia capitalista al mercado internacional. Como explicaba en *El camino del poder* (Kautsky, 1990), un panfleto que impresionó profundamente a Lenin, el imperialismo produjo crisis económicas cada vez más intensas, entreverando la lucha de clases con las revueltas coloniales y desatando una guerra. (Kautsky acabó rechazando esta postura, compartida por August Bebel y Rosa Luxemburg, tras 1911, momento en que, como veremos, elabora su concepto del «ultraimperialismo».)

Kautsky defendía asimismo con ahínco la teoría de la concentración del capital y la intensificación de los antagonismos de clases. Era un tema esencial, porque, si el

proletariado no crecía en tamaño y conciencia, la estrategia de dotar a la clase obrera de confianza en sí misma, el eje de la política del SPD, no tendría sentido y las posibilidades de una revolución se debilitarían. Así, Kautsky intentaba demostrar que la existencia de pequeños campesinos o el surgimiento de una «nueva clase media», la de los oficinistas, no impediría ni diluiría la polarización de clases. Kautsky insistía en que el capital industrial se concentraría y en que las pequeñas empresas acabarían contra la pared a causa de unos competidores mayores y más eficientes, aunque reconocía que en el sector agrícola la evolución sería algo diferente. En *La cuestión agraria* (Kautsky, 1899a), que tanto admirara Lenin, afirmaba que la concentración sería menos importante en la agricultura, pero tendría un coste mayor. Las pequeñas granjas tan sólo sobrevivían porque sus dueños campesinos estaban subcontratados en fábricas de productos agrícolas o trabajaban en sus casas. Para sobrevivir económicamente debían padecer altos niveles de explotación propia y de sus familias e integrarse en el mercado capitalista. De ahí que el número de trabajadores de la industria creciera sin cesar aunque no se expropiara al campesinado. El campesino había sobrevivido: pero a costa del progreso de la agricultura y del consumidor urbano. En todo caso, las pequeñas explotaciones no podrían generar los excedentes necesarios para la futura sociedad socialista.

Las teorías de Kautsky sobre el campesinado no eran únicamente de corte económico, ya que no consideraba que los campesinos formaran una clase. Su existencia no alteraba la realidad del conflicto creciente entre capital y trabajo, porque los campesinos eran incapaces de una acción política independiente. Se mostraban hostiles al avance del

capitalismo, sin abandonar el ideal de la propiedad privada. Al contrario que la burguesía y el proletariado, no eran portadores de un nuevo orden social. Los campesinos, al igual que la clase media baja, cambiaban continuamente de aliados políticos, mostrándose cada vez más reaccionarios, y se habían vendido al proteccionismo aliándose, junto a la pequeña burguesía, con las elites antisocialistas bajo el estandarte del imperialismo. (Resulta interesante que Kautsky no llegara a las mismas conclusiones en el caso del campesinado ruso. Aunque creyera que la «revolución burguesa» habría de liderarla en Rusia la clase trabajadora del sector industrial debido a la debilidad intrínseca de la clase media y, al contrario que Plejanov, ya había llegado a la conclusión, en 1892, de que el campesinado también desempeñaría un papel; una idea que no dejaría de desarrollar a partir de 1900 y que explica lo popular que fue, al principio, junto a Lenin y Trotsky.)

Sin embargo, Kautsky creía que en la Europa industrializada la alianza con unos campesinos cada vez más reaccionarios no tenía ningún futuro. También rechazaba la idea de que el surgimiento de una «nueva clase media» fuera un problema para su teoría de la polarización de clases. Era consciente de que existía, pero no creía que constituyera una clase independiente. Identificaba al estrato superior de los banqueros y gerentes de empresa con el polo del capital de la lucha de clases, mientras que los oficinistas, enfrentados a una competencia y automatización crecientes, se irían acercando al proletariado cada vez más, tanto en su situación objetiva como en su percepción subjetiva. El resultado era que no tenía sentido que los partidos socialistas abandonaran su identidad de clase trabajadora. Esta defensa de la

confianza del proletariado en sí mismo se veía reforzada por la trayectoria de la política de la clase media. La burguesía se iba haciendo más fuerte y se organizaba mejor de lo que parecía deducirse del fracaso de las huelgas en Alemania. Los sindicatos no podían ofrecer más que éxitos temporales y parciales; era una «labor digna de Sísifo». Según Kautsky, en la Gran Bretaña de los tiempos de la Guerra de los Bóers se dio la misma alianza entre los conservadores y los antiguos liberales, que constituía la base de la política burguesa de la Alemania imperial, lo que indicaba que los trabajadores debían esperar más hostilidad y represión en el futuro. En su opinión, «si la democracia parlamentaria evoluciona de tal forma que se vea amenazado el papel de la burguesía, la burguesía preferirá acabar con las formas democráticas de gobierno… antes que capitular pacíficamente ante el proletariado» (*Die neue Zeit* [en adelante, *NZ*] [1909], 27[1], p. 45).

Este análisis, compartido por Bebel y Luxemburg, achacaba el desarrollo del imperialismo a la nueva alianza de clases y la creciente brutalidad política. El declive de Manchester y el de las ideas liberales iban de la mano. La idea de que podrían favorecerse los intereses de los trabajadores a base de alianzas temporales con la burguesía era ilusoria. La necesaria revolución social sólo podría ser el logro de la clase trabajadora de la industria: exigía «la dictadura del proletariado».

De la polémica que mantuvieran Kautsky y Lenin tras 1917 se desprende que el primero no asociaba la «dictadura del proletariado» con la represión violenta y que nunca lo había hecho. Ya en 1893 había afirmado que la democracia parlamentaria sería una herramienta para implantar el

gobierno de la clase trabajadora. Lo que él entendía por «dictadura del proletariado» era un gobierno en el que los representantes del proletariado gobernaran en solitario y no junto a los representantes del resto de las clases. Por lo tanto, más que de un llamamiento a la revolución violenta, era una manifestación más de la autonomía del proletariado. Kautsky mantuvo desde el principio que la democracia parlamentaria y el socialismo eran complementarios. En lo que no estaba de acuerdo con Bernstein era en su idea de que, como en la Alemania anterior a 1914 no había un gobierno parlamentario, sería necesaria una revolución para crearlo. En este punto Kautsky reiteraba la postura mantenida por Marx en 1872, de que una transición que llevara al poder a la clase trabajadora sólo sería posible en estados que contaran con un movimiento sindicalista fuerte y bien organizado, en los que hubiera sufragio universal y la soberanía residiera en el Parlamento.

La idea de Kautsky de que las instituciones democráticas eran la base ideal para el desarrollo del proletariado y su alzamiento al poder (una idea que compartían la mayoría de los miembros de la Segunda Internacional, entre ellos Lenin, antes de 1914) suscitó la cuestión de lo que habría que hacer si estas instituciones se vieran amenazadas por una alianza entre antiguos liberales y las elites reaccionarias tradicionales, tal como había predicho el propio socialdemócrata alemán. En el plano abstracto la respuesta estaba clara: el proletariado debía prepararse para recurrir a la fuerza y defenderse. También cabía convocar una huelga general. Sin embargo, cuando se puso en la agenda la huelga general para apoyar la reforma electoral convocada en Bélgica en 1902, e incluso la izquierda más radical del SPD dio

mayor relevancia a la huelga tras la revolución de 1905 en Rusia, Kautsky se negó a defender esta vía de acción concreta. Decía Anton Pannekoek describiendo su postura: «Era una espera inactiva… la teoría del radicalismo pasivo» (*NZ* [1912], 30[2]: 694), una caracterización que se ajustaba igualmente al caso de Plejanov en Rusia, Jules Guesde en Francia y Enrico Ferri en Italia. Kautsky hizo una larga lista de condiciones que debían darse para poder emprender una huelga general: el régimen en el poder debía ser débil, la gran mayoría de los trabajadores debían estar sindicados y todos habían de participar en todas las huelgas. Y, en todo caso, para que una huelga tuviera éxito había de ser espontánea. Curiosamente, tanto Parvus como Lenin estaban de acuerdo con la lectura que hacía Kautsky de la situación alemana, considerándola mucho más realista que la de Rosa Luxemburg. Sin embargo, su cautela no se aprecia sólo en el ejemplo anterior, sino siempre que hablaba de la posibilidad de derrocar a regímenes reaccionarios como, por ejemplo, el bolchevique (al que consideraba una dictadura sobre el proletariado en la década de 1920) o el nazi en la década de 1930. Ni siquiera su obra más radical, *El camino del poder* (1909), en la que hablaba de la revolución eminente, la guerra mundial y la rebelión colonial, decía absolutamente nada sobre táctica, como muy bien viera el abogado contratado por el SPD por si había que retirar el texto ante una posible demanda. En 1881 Kautsky había sostenido: «Nuestra tarea no es organizar la revolución, sino organizarnos a nosotros mismos para la revolución» (*Der Sozialdemokrat* [1881], 8, p. 1). Posteriormente, en 1904, afirmó que la tarea que que correspondía al SPD no era la de «luchar o no», sino la de «prepararse o no prepararse para

combatir» (*NZ* [1904], 22[2]: 581). Mantenía la misma postura cuando insistía en que el proletariado debía estar «maduro» *(reif)* antes de iniciar acciones revolucionarias.

En el caso de Kautsky este «radicalismo pasivo» podía ser, hasta cierto punto, el producto de su temperamento cauteloso. Pero la popularidad de la que gozaba esta postura en el seno del SPD sugiere algo diferente, relacionado con la situación del partido en la Alemania imperial. Aun habiendo sido parcialmente objeto de represión, se le permitió crear una organización de masas y participar en las elecciones. Así, el SPD nunca pudo ser ni claramente revolucionario ni uniformemente reformista, sobre todo teniendo en cuenta que el gobierno guillermino no era una democracia parlamentaria. Se enfrentaba a un régimen militar poderoso, capaz de movilizar mucho apoyo no sólo entre las elites burocráticas y los terratenientes, sino asimismo entre unas clases medias *(Mittelstand)* cada vez más organizadas y antisocialistas, y el campesinado. El resultado de esta situación fueron la inacción y el aislamiento que el marxismo de Kautsky expresaba mucho más adecuadamente que el optimismo revisionista de Bernstein o el optimismo revolucionario de Rosa Luxemburg. Lo que explica por qué ni el intelectual revisionista Bernstein ni la revolucionaria polaca Luxemburg contaban con muchas simpatías en los congresos del SPD.

Lo anterior es sólo una explicación parcial del silencio táctico del marxismo ortodoxo, al que contribuía el hecho de que marxistas de la misma generación suscribieran teorías muy similares en el extranjero. Además, muchos socialistas alemanes defendían puntos de vista sobre la evolución histórica aún más pesimistas y fatalistas que los del «papa»

del socialismo. Algunos revisionistas creían que las leyes de la evolución social hacían innecesaria la revolución. Ciertos «marxistas» creían que el inevitable «colapso» del capitalismo crearía la sociedad socialista, una idea central en la crítica de Bernstein al marxismo, que no compartían ni Kautsky ni Marx. Kautsky creía que el socialismo surgiría de la toma del poder político por parte del proletariado, no del colapso económico. Nunca muestra más claramente su rechazo al reduccionismo económico que en su llamamiento a la organización política y en la creencia de que la conciencia revolucionaria no podría resultar exclusivamente de la lucha económica y sectorial de los sindicatos, sino que habrían de importarla al movimiento obrero los intelectuales de la revolución y el partido revolucionario. (Creía que el SPD era exactamente ese tipo de partido, al igual que lo creyera Lenin hasta 1912.) Esta teoría, que Lenin hizo explícitamente suya en *¿Qué hacer?* (Lenin, 1960-1970), vol. V [1902], pp. 347-529), demuestra claramente que Kautsky no era un reduccionista económico.

Sin embargo, lo que desempeñó un gran papel en la formulación que hiciera Kautsky del marxismo fue un modelo de cambio social que tomó prestado de las ciencias naturales regidas por «leyes». Kautsky, que no conocía a Hegel, llegó a Marx, como muchos otros de su generación, a través de una lectura mucho más positivista de Marx, el *Anti-Dühring* de Engels y las obras de Darwin que, según él, había experimentado como una «revelación» en su juventud. *Die Neue Zeit* fue creada expresamente para propagar tanto el marxismo como el darwinismo y, durante la mayor parte de su vida, el editor siguió considerando que había «leyes» que regían la evolución social. Sí es verdad que

el marxismo de Kautsky debía menos a los modelos evolucionistas que otros tipos de marxismo. Criticaba a los sociólogos «darwinizados» e insistía en que el marxismo no era «fatalista». Los hombres hacían su propia historia; los procesos económicos no eran algo mecánico y el capitalismo no estaba condenado a la extinción por causas puramente económicas. Podemos deducir de sus observaciones generales que Kautsky no era un mero regurgitador del reduccionismo científico positivista.

Sin embargo, hay algo de verdad en la acusación, sobre todo si ponemos en conexión sus puntos de vista generales sobre el cambio social y su análisis de la acción humana en situaciones concretas. Los intentos de Kautsky por defender a «la concepción materialista de la historia» de los cargos, infundados, de falso «cientifismo» y «reduccionismo económico» fueron una operación poco exitosa, de la que sacó mucho menos provecho que de su crítica a las estadísticas de Bernstein o de su lectura de la sociedad guillermina. No le interesaba la filosofía y confesó a Plejanov que nunca había sido su fuerte. Creía que el socialismo era una «ciencia», resultado de un análisis correcto de la sociedad capitalista, y no una cuestión de juicio moral. Si el socialismo fuera una cuestión moral de cada individuo y no la consecuencia de los intereses de una clase concreta de la sociedad capitalista, no habría razón alguna para creer en la inevitabilidad de su victoria o evitar las alianzas con la burguesía. (En este punto era muy consciente del neokantismo de los revisionistas y su defensa de la colaboración entre clases.) Kautsky creía que las clases sociales generaban su propia ética y que sólo la clase trabajadora tenía un interés objetivo en el socialismo. Esto

era lo que convertía a la revolución y la victoria del socialismo en algo «inevitable». El discurso de Kautsky hablaba de «necesidad natural», «leyes naturales» y «necesidad económica», aunque creyera que las leyes de la naturaleza no eran iguales a las leyes sociales. Cuando dejó de defender la necesidad de emprender acciones contra el gobierno imperial alemán antes de 1914, o contra el represivo régimen bolchevique en la década de 1920, o contra el Estado nazi en 1934, siempre recurría al mismo argumento: debemos prepararnos para el momento en que las fuerzas económicas hagan inviable la supervivencia de estos regímenes. Su idea, expresada en la década de 1920, de que las «necesidades de producción» eran más poderosas que el terrorismo más sangriento, se basaba en el mismo argumento que sus discursos a favor de la inacción en Alemania antes de la Primera Guerra Mundial: un régimen represivo acababa sucumbiendo ante una clase social que tuviera a la «necesidad económica» de su parte. Aunque el marxismo kautskista señalaba con mucho tino las dificultades y peligros que conllevaban los intentos de insurrección en la Alemania imperial, su idea de que «las revoluciones no se hacen, surgen de las condiciones existentes» (Kautsky, 1964, p. 63) no era de gran ayuda para los movimientos socialistas que tenían la oportunidad de hacer la revolución en 1917 / 1918.

También Engels hacía una lectura «determinista» de Marx, pero a nivel general, no táctico; algo patente sobre todo en *La dialéctica de la naturaleza* y el *Anti-Dühring*. Era algo bastante común entre los marxistas: de Jules Guesde y Paul Lafargue, en Francia, a Gyorgy Plejanov y la primera generación de marxistas rusos; de H. N. Hyndman y la

Federación Socialdemócrata Inglesa, a Enrico Ferri en Italia. Creo que la idea de que la evolución histórica se rige por «leyes» también forma parte de la teoría del imperialismo de Luxemburg, que proclamaba la inevitabilidad de una gran crisis del capitalismo, junto a su fe en la espontaneidad de las masas; algo muy similar a las teorías generales de Lenin sobre la evolución histórica. Este último consideraba que la concepción materialista de la historia era una «proposición científicamente demostrada» (Lenin, 1950, vol. 1, p. 250), creía en las «leyes» del desarrollo histórico, aunque hacerlo estuviera en flagrante contradicción con el voluntarismo implícito en su táctica revolucionaria.

Incluso en la generación de Kautsky había intelectuales marxistas que no suscribían esta interpretación. Antonio Labriola, uno de los primeros en difundir el marxismo por Italia, fue uno de ellos. Pero no era un activista de partido y había sido filósofo académico mucho antes de hacerse marxista. Había llegado a Marx a través de Hegel y estaba abierto a otras influencias teóricas, entre ellas al antipositivismo historicista y a Kant. Creía que la filosofía era capaz de expresar circunstancias históricas concretas, pero no le gustaba esquematizar la historia. Consideraba que el futuro era impredecible y carecía de la fe en la revolución de un Kautsky o un Guesde, aunque se uniera a su condena del revisionismo. También los austromarxistas leían a Kant y se empezaron a mostrar suspicaces ante el positivismo. Llegaron al acuerdo entre ellos de que el marxismo no era un sistema cerrado y criticaban el «materialismo» de Engels. Sin embargo, a excepción de Karl Renner, cuyas ideas le acercaron a Bernstein, la mayoría de los austromarxistas, incluidos Otto Bauer y Viktor Adler, rechazaron los pactos

con la burguesía y el revisionismo. Siguieron suscribiendo las teorías de la plusvalía y la lucha de clases y el concepto de «clase» siguió siendo crucial en su política. Jean Jaurès representa a otra tradición intelectual. Para él el socialismo era una continuación de la tradición francesa republicana y revolucionaria. Aunque denota la influencia de Marx, fue capaz de reconciliar entre sí las posturas intelectuales más diversas y creía que el socialismo era básicamente un concepto moral que no dependía de la clase social (una postura digna de un producto de la École Normale Supérieure). Pensaba que se podían ir acumulando reformas en el presente para construir el futuro socialista. Ninguno de los autores antes citados criticó abiertamente las principales premisas del marxismo. Se las empezó a criticar duramente a partir de mediados de la década de 1890 y no fueron sólo los políticos burgueses y los científicos sociales; las críticas surgieron del mismo campo del socialismo.

El revisionismo

La mayoría de los partidos socialistas afiliados a la Segunda Internacional contaban entre sus filas tanto con políticos reformistas como con marxistas radicales. Sin embargo, los políticos prácticos y sus aliados sindicales, a los que preocupaban sobre todo las victorias a corto plazo, no solían mostrar gran interés por la teoría, salvo cuando afectaba a su conducta. Las críticas «revisionistas» al «marxismo ortodoxo», formuladas a mediados de la década de 1890 por un Eduard Bernstein que afirmaba que seguía siendo «marxista», fueron algo diferente. En una serie de artículos titulados «Problemas del socialismo», publicados en *Die neue Zeit* entre 1896 y 1898, y posteriormente en su obra más importante, *Los presupuestos del socialismo*

(Bernstein, 1899), traducido en origen como *Socialismo teórico y socialismo práctico,* Bernstein refutaba las teorías de la plusvalía, la pauperización, la concentración del capital y la crisis. No es que los trabajadores se estuvieran empobreciendo, el número de campesinos no disminuía: estaba surgiendo una nueva «clase media» que cada vez contaba con más miembros y adquiría mayor importancia. Las sociedades anónimas contradecían la supuesta tendencia a la concentración del capital y el capitalismo estaba desarrollando mecanismos pensados para reducir la competencia y acabar con la crisis económica. (Resulta significativo que Bernstein escribiera esto a finales de la «Gran Depresión» de 1873-1896, que ciertos socialdemócratas desviados habían considerado el fin de la crisis del capitalismo.) Bernstein afirmaba: «Los campesinos no merman; la clase media no desaparece; no se agravan las crisis ni aumentan la miseria y la servidumbre» (Gay, 1962, p. 250). En estas circunstancias los obreros no podían ser revolucionarios. Y, en ausencia de una crisis económica mundial, las perspectivas de una revolución se reducían considerablemente. De ahí que pareciera mucho más sensato que el SPD abandonara su retórica revolucionaria y su política de autonomía del proletariado y se uniera a los elementos más progresistas de la burguesía para generar un cambio gradual, posiblemente a través de los ayuntamientos. Existían paralelos claros entre estos puntos de vista y los defendidos por Paul Brousse en Francia o los fabianos ingleses, con los que Bernstein había estado en contacto permanente durante sus largas estancias en Londres en las décadas de 1880 y 1890. El hecho de que expresara estas ideas una importante figura del SPD, el propagador del

marxismo al que Engels había legado los papeles de Marx, causó furor. Bernstein llegó incluso a dudar de que el «socialismo científico» fuera posible y hacía hincapié en la base ética del compromiso socialista, que desvinculaba al socialismo de los intereses de clase, permitiendo la cooperación interclasista. Como muy bien señalara por esa época Franz Mehring, de hecho, el núcleo de la «controversia revisionista» era la forma en que había que delimitar las relaciones con la política burguesa.

Sabemos cuál fue la respuesta de Kautsky: Bernstein no había entendido una idea de «revolución» que no cabía asociar a la violencia «blanquista», objeción que Kautsky formularía más tarde también a Lenin. Bernstein se mostraba excesivamente optimista respecto de las posibilidades que tenía el capitalismo para mantener bajo control la crisis económica, sobre todo en una era de conflicto imperialista. Muy influido por las circunstancias británicas, no era capaz de ver que Alemania no era Gran Bretaña y que en el *Reich* semiautocrático no había posibilidad alguna de emprender una ruta democrática hacia el socialismo. No tuvo en cuenta que la clase media se iba alejando del liberalismo, sobre todo en un contexto de expansión colonial y conflicto. Por lo tanto, en el fondo, Bern stein no estaba ofreciendo argumentos al SPD para que cambiara su estrategia proletaria. De modo que, teniendo en cuenta que casi el 90 por 100 de los afiliados al SPD eran obreros, no es sorprendente que Kautsky ganara esta partida.

Las críticas al revisionismo articuladas por radicales más jóvenes, como Rosa Luxemburg o Parvus, no diferían enormemente de las que acabamos de mencionar. En

Reforma o revolución (Luxemburg, 1902), Luxemburg afirmaba que lo fundamental era defender la necesidad objetiva del socialismo. En su opinión, «el error en las afirmaciones de Bernstein no estriba tanto en sus puntos de vista sobre las tareas prácticas que incumbían a la socialdemocracia, sino en lo que dice sobre la evolución objetiva de la sociedad capitalista» (Luxemburg, 1969, p. 13). No pedía que el partido renunciara a su estrategia parlamentaria y reconocía que la lucha del día a día requería de «tácticas burguesas». Lo que vinculaba la lucha de cada día a la meta final del socialismo no era una táctica revolucionaria concreta, sino la teoría de la revolución. Lo mismo cabe decir de Parvus (Israel Helphand), que fue el primero en criticar a Bernstein públicamente. En su famoso artículo «Opportunism in Practice» [«El oportunismo en la práctica»], publicado en *Die neue Zeit* en 1901, volvía a reivindicar los objetivos revolucionarios que latían más allá de la realidad reformista. Lo que le interesaba era vincular las actividades parlamentarias a la meta final del socialismo, no desarrollar nuevas tácticas. Lo que no hizo ninguno de estos radicales socialdemócratas fue proponer una solución organizativa a la amenaza del reformismo o revisionismo. Fue Lenin el que lo hizo al exigir la expulsión del partido revolucionario de los ideológicamente impuros. Para Luxemburg, al igual que para Trotsky en 1904, esta solución era artificial y peligrosa, porque alejaba al partido de la clase obrera y amenazaba con dar lugar a una esclerosis burocrática. En la controversia revisionista ni Luxemburg ni Parvus se mostraron contrarios a la estrategia del SPD. Consideraban que el vínculo entre la práctica política y la revolución del futuro no podía ser una estrategia

revolucionaria concreta, sino la teoría en general. Las diferencias entre Kautsky y los radicales más jóvenes se pusieron de manifiesto en el seno de otro debate: el debate sobre la huelga general.

La izquierda radical

Ante las críticas posteriores, Kautsky afirmaba que había sido el primer socialdemócrata alemán en difundir la idea de la huelga general. Ya en 1893 decía haber propuesto al partido que se discutiera el tema, en el caso de que los nuevos derechos democráticos de los que se disfrutaba en el Imperio alemán se vieran amenazados por un golpe reaccionario. El problema se hizo más agudo en 1902, tras el fracaso de la segunda huelga general belga, y, tres años después, se vio alimentado por las gigantescas revueltas en Rusia. Kautsky fue uno de los que más instaron a la ejecutiva de la SPD a tratar el asunto, aunque no les conviniera ni a ellos ni a los poderosos sindicatos. Redactó un prólogo para la obra *Huelga general y socialdemocracia* (Kautsky, 1905), de Henriette Roland-Holst. Creía que las huelgas masivas eran el arma más pura de la guerra entre clases; un arma que bien podría reemplazar a las barricadas de las revoluciones anteriores. De forma más inmediata era un arma que se podía utilizar para atajar cualquier amenaza a las instituciones democráticas.

Sin embargo, pronto se comprobó que la defensa que hiciera Kautsky del derecho abstracto a debatir sobre la huelga general y de recurrir a ella en teoría nunca le llevó a recomendar su uso en ninguna situación histórica concreta. Cuando ciertos radicales como Rosa Luxemburg (entre otros, incluido Bernstein a su vuelta a Alemania) pidieron al SPD que convocara una huelga general exigiendo la reforma

electoral en Prusia, elaboró una exhaustiva lista de condiciones previas que hacían prácticamente imposible una acción de este tipo. La clase trabajadora tenía que ser fuerte, disciplinada, tener conciencia de clase y estar unida en una única organización. El éxito de la huelga requería de la cooperación de todos los trabajadores y no sólo de los organizados; la acción de masas sólo sería posible tras la educación y organización del proletariado. Además, una huelga general únicamente tendría éxito allí donde el régimen estaba ya muy debilitado, lo que, evidentemente, no sucedía en la Alemania imperial.

Lógicamente, la postura de Rosa Luxemburg era otra. No sólo porque hiciera una lectura diferente y probablemente errónea de la situación de Alemania. Impresionada por la huelga de los mineros de la cuenca del Ruhr de 1905 y más aún por los conatos revolucionarios en Rusia, creía que la socialdemocracia debía elegir entre integrarse en las filas de los revolucionarios o ser dejada de lado por la revolución. Un partido revolucionario no podía limitarse a estar sin hacer nada. En el Congreso del partido celebrado en Jena en 1905 afirmó: «Ha llegado el momento que predijeron nuestros grandes maestros, Marx y Engels, ese en que un periodo de evolución da paso a uno de revolución» (*Protokoll,* 1905, p. 320). Luxemburg no sólo entendía la derrota de forma diferente a Kautsky, sino que enfocaba el problema desde una perspectiva muy distinta. Su colega, algo mayor que ella, consideraba que una huelga fracasada pondría en entredicho la fuerza de la organización y, con ella, el éxito de la revolución. Para Luxemburg, con la huelga general no debían perseguirse únicamente metas a corto plazo. En su opinión, el peligro no era una amenaza a la organización del

partido, sino el «fetichismo de la organización». Creía que el proletariado desarrollaría sus capacidades por medio de la acción, no de la organización. De hecho, consideraba que organización, educación, conciencia y acción no eran momentos diferenciados y secuenciales de un proceso revolucionario; eran aspectos diferentes de un mismo proceso. En su opinión, la organización y la conciencia eran el resultado de la lucha misma. Desde este punto de vista sus críticas se aplicarían tanto a Kautsky como a Lenin. En su ensayo *Problemas organizativos de la socialdemocracia rusa,* publicado en 1904, lo dejaba bien claro. No había que luchar contra el oportunismo creando un partido fuertemente centralizado, que tratara al trabajador de forma muy similar al supervisor de una fábrica, es decir, como si fuera el piñón de una máquina, sino por medio de la acción y la lucha directa de los trabajadores.

Conviene, sin embargo, resaltar que las ideas de Luxemburg sobre la dinámica de la acción del proletariado no dejaban de estar exentas de contradicciones. Luxemburg misma, al contrario que Lenin, tampoco atajaba la cuestión del poder estatal y su derrocamiento de forma más concreta que Kautsky. Pannekoek afirmaba que «la lucha del proletariado no es una simple lucha contra la burguesía para hacerse con el poder, sino una lucha contra el poder del Estado mismo» (1910, citado en Fetscher, 1965, vol. III, p. 334), una idea que caló poco fuera de Rusia. Luxemburg no decía que la huelga general pudiera sustituir a la estrategia parlamentaria del SPD. No era una sindicalista revolucionaria ni creía que una huelga de este tipo hubiera de ser necesariamente violenta. Pero sobre todo entendía que no se podía convocar a voluntad una huelga general, al igual

que no se la podría evitar por decreto cuando los tiempos «estuvieran maduros» (nótese la terminología de Kautsky). Al contrario que otros comunistas, como Pannekoek, nunca estableció una conexión entre las nuevas formas organizativas y la «espontaneidad» de las masas.

Excurso: Rusia

Como la revolución tuvo lugar en el seno de una sociedad muy poco industrializada, dio lugar en Rusia a un tipo de marxismo muy concreto. En sus primeras etapas el marxismo fue adoptado por los «prooccidentales» que, de la mano de Kautsky, afirmaban que Rusia seguiría el mismo tipo de evolución histórica que Marx describiera para la Europa industrial: al feudalismo seguiría el capitalismo, que abriría una vía directa hacia una sociedad nueva con la ayuda de los campesinos, algo que los populistas creían imposible. (Parecen haber ignorado o pasado por alto el hecho de que el mismo Marx fuera bastante más flexible en este punto.) Gyorgy Plejanov tomó el testigo marxista, pero para propósitos más específicamente políticos: la creación de un partido de obreros de la industria. El «padre» del marxismo ruso hizo de la teoría marxista un catecismo y, desempeñando el mismo tipo de papel populista que Kautsky en Alemania, suscribía el materialismo filosófico. También comparaba a Marx con Darwin y a las leyes marxistas de la evolución histórica con las leyes de la naturaleza darwinistas. Creía que el kantismo que se apreciaba en los revisionistas era una intromisión de la mentalidad burguesa en el socialismo proletario. Y, si bien nunca se negó a debatir sobre cuestiones filosóficas, incluso hegelianas, lo que más le influenció fue la dialéctica materialista de Engels. Entendía que en el caso de Rusia se

había avanzado demasiado en la evolución económica y que la comunidad campesina no podía servir de base al futuro orden socialista, como pretendían los populistas (en esto estaban de acuerdo Plejanov y Lenin). La revolución sería una «revolución burguesa» aunque requiriera la participación del proletariado industrial debido a la cobardía y la debilidad naturales de la clase media. Posteriormente habría una época de capitalismo, seguida de una revolución socialista que llevaría a cabo la clase obrera exclusivamente. Pero, para alcanzar la verdadera conciencia revolucionaria, la clase obrera precisaría de una guía intelectual y del liderazgo de un partido revolucionario. Así, las ideas de Plejanov sobre el papel que habría de desempeñar el partido no eran muy distintas a las de Kautsky o Lenin; de ahí que se encontrara en el bando bolchevique cuando la socialdemocracia rusa se escindió en 1903. Sin embargo, en esta etapa no eran sólo un puñado de elitistas conspiradores los que exigían un partido de revolucionarios profesionales. Tenemos buenas razones para creer que, en 1902, Lenin consideraba que el SPD era un buen modelo. Los argumentos a favor del secretismo y la conspiración de *¿Qué hacer?* son contingentes (se referían a la represión zarista) y la justificación de la necesidad de un partido de profesionales procedía directamente de Kautsky y no de la tradición conspirativa rusa o de Blanqui, al menos en su tenor literal.

Sin embargo, Plejanov acabó acusando a Lenin de ultracentralismo y se pasó al bando menchevique. Temía que el partido se estuviera alejando de la clase trabajadora y se hizo blanquista. Por esas fechas también se había agudizado el desencuentro entre «el padre del marxismo ruso» y sus antiguos discípulos en torno al tema del papel que habría de

desempeñar el campesinado en Rusia, siendo así que, como sabemos, Trotsky, Lenin y hasta Kautsky tenían unas ideas mucho más optimistas sobre el potencial revolucionario de Rusia. En 1902, Kautsky había incluso llegado a sugerir que el epicentro de la revolución se estaba trasladando al este, hacia Rusia. Una idea desarrollada posteriormente por Parvus y Trotsky. Parvus, un judío ruso que se encontraba a gusto en el SPD, ya había señalado que, puesto que la revolución en Rusia habría de guiarla un proletariado que llevaría al poder a los socialdemócratas rusos, serían estos los llamados a llevar el proceso revolucionario hacia el socialismo. Tras 1905, Trotsky transpuso este argumento aún más allá: la ausencia en Rusia de una clase media fuerte e independiente, debida en parte al atraso económico y, en parte, al hecho de que lo que mantenía a la nueva industria era el capital extranjero, implicaba que la revolución no se detendría en la etapa «burguesa». El proletariado, contando con la ayuda del campesinado en la primera revolución, se vería totalmente aislado en el interior de Rusia en vísperas de una «segunda revolución socialista». Sin embargo, sería esta segunda revolución la que daría el golpe de gracia al capitalismo internacional atacando su eslabón más débil y desencadenando toda una serie de revoluciones socialistas en el corazón del capitalismo, especialmente en Alemania. (Lenin no compartió este punto de vista hasta 1917.) Por lo tanto, la oportunidad de desencadenar la acción revolucionaria en Rusia hizo que se revisaran rápidamente las actitudes hacia el campesinado y que la táctica cobrara una importancia de la que carecía en Occidente, donde sabían que al Estado había que «aniquilarlo». Trotsky y Lenin, a pesar de que contaban con pocos simpatizantes del

centralismo democrático entre la izquierda más radical de Francia y Alemania, suscribían la idea de los socialistas franceses Jean Jaurès y Gustave Hervé, así como las de Parvus, Luxemburg, Pannekoek e incluso Kautsky antes de 1911, de que existía una relación intrínseca entre imperialismo, guerra y revolución.

Imperialismo y guerra

En un principio, en los debates en torno al «imperialismo» celebrados en el seno del movimiento socialista, se hablaba sobre todo de la expansión colonial y la forma en que los poderes coloniales trataban a los pueblos sometidos. No se mencionaba una reestructuración de la esencia del capitalismo. Había quien, formando parte de la Internacional, creía que las sociedades avanzadas tenían el deber de «civilizar» a los pueblos no europeos. Era una postura muy difundida en el Reino Unido, que fue adoptada por socialistas holandeses como, por ejemplo, Van Kol o Eduard Bernstein. Por otro lado, había socialistas que, como Wilhelm Liebknecht, eran muy conscientes de que los gobiernos coloniales eran cualquier cosa menos civilizados. Kautsky afirmaba que la expansión colonial siempre implicaba «pillaje» y la explotación de los nativos. Sin embargo, pronto los escritos de Kautsky sobre «colonialismo» empezaron a ir más allá de la crítica moral. En 1884 intentó explicar la expansión de ultramar llevada a cabo por parte de las potencias coloniales en términos de las leyes del desarrollo capitalista. Kautsky, al igual que August Bebel y muchos otros socialistas europeos, afirmaba que siempre había un excedente en la producción de mercancías que la demanda interna era incapaz de absorber. Los mercados extranjeros tampoco podían absorberlo debido a

los aranceles introducidos durante la Gran Depresión (de modo que el colonialismo estaba ligado al proteccionismo y al fin del libre mercado) y las colonias eran esenciales para la supervivencia del capitalismo. Pero las colonias también tenían una capacidad de absorción limitada; y, en todo caso (es lo que pensaba Kautsky aún en 1884), los movimientos independentistas de las colonias amenazaban con colapsar el sistema entero.

Más tarde hubo otros que defendieron este modelo del subconsumo. Kautsky mismo, por ejemplo, cambió su postura repetidas veces. Entre 1898 y 1902 empezó a utilizar el término «imperialismo» para referirse a la dejación británica de los mecanismos de libre mercado y su implicación en la Guerra de los Bóers. Afirmaba, como harían el italiano Turati y Joseph Schumpeter algo después, que eran las elites reaccionarias las que alimentaban la política imperialista junto al capital financiero. Para proteger las altas tasas de beneficios que obtenían de sus inversiones en ultramar, mucho más elevadas de lo que nunca podrían ser en Europa, el capital financiero contaba con la ayuda del ejército y los intereses de los burócratas para, entre todos, exigir al Estado la anexión de los territorios de ultramar. Este vuelco hacia el Estado, tan característico también de la política interna, se apreciaba incluso en una Gran Bretaña donde la reacción siempre había sido débil históricamente. En esta coyuntura histórica la burguesía había renunciado a su anterior liberalismo. Por lo tanto, en torno al cambio de siglo, Kautsky empezó a relacionar una política interna más y más reaccionaria con el proteccionismo y la expansión imperial. En 1907 siguió el hilo de estas conexiones en su obra *Socialism and Colonialism [Socialismo y colonialismo],* en

la que hablaba del proceso de concentración de capital, de la monopolización, la sobreproducción, la depresión, la expansión colonial y la carrera armamentística.

Muchas de estas propuestas, al igual que la idea muy generalizada de que el capitalismo no podría reproducirse indefinidamente, eran lugares comunes del movimiento socialista europeo y se difundieron a través de obras como *La acumulación del capital*, de Rosa Luxemburg, e *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism [Imperialismo: fase superior del capitalismo]*, de Lenin (Luxemburg, 1951 [1910]; Lenin, 1950 [1917]). Y, lo que es más, el nexo entre guerra e imperialismo se convirtió en un elemento esencial del discurso socialista. En *El camino del poder* y en otras obras Kautsky había afirmado que se acercaba una era de guerra debido a la transferencia de las rivalidades económicas a la esfera colonial. Los socialdemócratas alemanes Konrad Haenisch y Paul Lensch creían que la guerra estaba tan arraigada en la forma de producción capitalista que no tenía sentido exigir el desarme: la guerra sólo acabaría con la destrucción del capitalismo. Para Lenin esta era la razón de que el imperialismo fuera la etapa final del capitalismo. Resulta muy significativo que no creyera que el imperialismo fuera un tema relacionado exclusivamente con el colonialismo. En su opinión, el fenómeno tenía que ver con la hegemonía del capital financiero y las inversiones de ultramar, no eran meras anexiones territoriales. Desde este punto de vista también Rusia era una colonia, pues era un país que dependía del capital extranjero de las economías poderosas. La idea de que el capital financiero (y no el colonialismo formal) era el núcleo del imperialismo procedía, al menos en parte, del austromarxista Hilferding.

En 1910 se publicó *El capital financiero,* de Rudolf Hilferding. En él analizaba la evolución del capitalismo desde la muerte de Marx y afirmaba que, en los últimos años, la naturaleza del capitalismo había experimentado cambios cualitativos. La necesidad de mover los capitales a una escala aún mayor, debido a su concentración y la modernización tecnológica, había hecho surgir sociedades anónimas y bancos. A medida que los bancos se iban implicando más y más, intentaron reducir la competencia que suponían sus clientes fundando monopolios industriales. De modo que la industria pasó a depender de los bancos. O, dicho de otro modo, hubo una fusión del capital industrial y financiero. Hilferding no creía que la posible cartelización de la industria tuviera un límite absoluto o que, teóricamente, pudiera conducir a la creación de un único cártel universal, lo que, a todos los efectos, sería igual que vivir en una economía planificada. No obstante, hasta ese momento, las crisis del capitalismo serían inevitables y afectarían cada vez más a la economía mundial. Pero los intereses de los grandes capitales se irían imponiendo a medida que creciera la hegemonía del capital financiero. Esta hegemonía generaría un cambio en las relaciones entre el Estado y el mercado. Para que sus beneficios siguieran creciendo, el capital financiero dependía de un Estado fuerte que facilitara la exportación de capitales a través del imperialismo en ultramar y la imposición de aranceles en el interior. Todo lo cual conduciría a una creciente polarización de la sociedad que haría obsoletos los conflictos entre la clase alta, media y baja, incentivando, a la vez, un incremento en el número de gerentes de empresa y técnicos.

A través de las ideas de Hilferding, Lenin llegó a la

conclusión de que la revolución en Rusia contribuiría enormemente al hundimiento del capitalismo mundial, pero Kautsky opinaba algo totalmente diferente. En su opinión, la perspectiva de la cartelización mundial reducía el riesgo de conflicto entre las naciones capitalistas. Seguiría practicándose un imperialismo con el que sólo podría acabar el movimiento socialista internacional y no necesariamente por medio de la guerra. La resolución de la crisis de Samoa, los acuerdos francoalemanes sobre Marruecos, los acuerdos para poner fin a la segunda crisis de los Balcanes en la Conferencia de Londres y otras medidas diplomáticas adoptadas entre 1910 y 1912 parecían indicar que una nueva atmósfera, a la que Kautsky calificaba de «ultraimperialismo», impregnaba las relaciones internacionales. No era el único que defendía esta transición. Hermann Molkenbuhr, un destacado miembro de la ejecutiva del SPD, el enigmático Parvus, Turati en Italia, el austriaco Karl Renner e incluso el anciano August Bebel creyeron que las potencias capitalistas eran menos belicosas que antes. Según la teoría del ultraimperialismo, las empresas capitalistas de diversos países cooperaban entre sí para explotar las colonias, como ocurría con las compañías alemanas y francesas de Marruecos, por ejemplo. Los capitalistas parecían haberse dado cuenta de que nada dañaría más sus intereses que la guerra. Empezaban a ver que no había que dar alas a los ejércitos, sino que, para fomentar el crecimiento económico, había que «acabar con el militarismo». De este modo, el capitalismo acabaría buscando una vía pacífica para la resolución de los conflictos internacionales, recurriendo a la diplomacia y a la cartelización económica. Kautsky, en flagrante contradicción

con lo que había afirmado en *El camino del poder,* empezó a pensar que la guerra se podría prevenir a través de la cooperación con aquellos segmentos de la burguesía que defendían el libre mercado y la paz internacional (una postura en las antípodas de las ideas de Luxemburg, Lenin y hasta de Hilferding).

Los debates sobre lo que habría que hacer en caso de guerra o cómo preservar la paz mundial amenazaban la unidad de la Segunda Internacional. Some, al igual que Jules Guesde, creía que no se podría hacer nada, porque la guerra era inevitable en un sistema capitalista. Los líderes del SPD afirmaban que harían todo lo posible para evitar la guerra, pero se negaban a comprometerse con estrategias concretas (como siempre) y creían que una huelga general tendría consecuencias desastrosas. Otros, como Jean Jaurès, Gustave Hervé y Rosa Luxemburg, defendían la necesidad de la huelga general en caso de guerra. Karl Liebknecht también se decantó por esta postura, mostrándose de acuerdo con el fomento de la diplomacia internacional para mantener la paz y exigir el desarme, lo que no dejaba de revelar cierta confusión teórica. En opinión de Kautsky, la guerra podría evitarse fomentando el desarme internacional y por medio de alianzas con ciertos segmentos de la burguesía pacifista y defensora del libre comercio. En cambio, Lenin, Anton Pannekoek, Paul Fröhlich y Karl Radek consideraban que la huelga general no debía ser una mera táctica pensada para evitar una guerra que, en su opinión, no debía evitarse. Lo que había que hacer era convertir la guerra en una revolución.

La Primera Guerra Mundial desató la revolución en Rusia, Austria, Alemania y Hungría, si bien la revolución socialista

(o algo parecido) sólo triunfó en Rusia. También surgieron diferencias entre las filas del socialismo internacional de la mano de socialdemócratas y comunistas. El éxito de la revolución en Rusia y su fracaso en el resto de Europa generalizó la idea de que la historia, como diría Trotsky, había condenado al «radicalismo pasivo» del marxismo ortodoxo al cubo de la basura. También hacía patente la importancia que tenían el Estado-nación y el nacionalismo, incluso en el ámbito de la identidad de clase de los trabajadores; un nuevo problema para los divulgadores de Marx.

Fueron los marxistas polacos (que carecían de Estado propio antes de la guerra) y los austromarxistas (que formaban parte de un imperio multinacional) los que reflexionaron más en serio sobre la cuestión nacional. La mayoría de los socialdemócratas polacos creían que refundar un Estado nacional polaco sería un gran paso hacia el socialismo. Para Luxemburg, encuadrada en la socialdemocracia alemana, el nacionalismo, al igual que el feminismo, desviaban la atención de las realidades cotidianas de la represión capitalista internacional. De hecho, como lo que estaba en la base de la opresión era siempre el capitalismo, no cabía diferenciar entre el capitalismo polaco y el ruso. Por lo tanto, exigir la restauración de Polonia era una utopía. También era reaccionario, en la medida en que iba en contra de la solidaridad del proletariado de los imperios ruso, alemán y austriaco. En Rusia, Lenin llegó a conclusiones muy distintas. Por principios, o mero oportunismo, defendía la causa de la autodeterminación, muy consciente de que se trataba de una dinámica que podría utilizarse contra la autocracia zarista. Kautsky y otros

apoyaron asimismo los movimientos independentistas de las colonias. En cambio, en el Imperio austrohúngaro se realizó un análisis mucho más detallado de las relaciones existentes entre clase, cultura y nación. La obra *Sobre la cuestión nacional y la socialdemocracia* (1907), de Otto Bauer, empezaba con una crítica a las teorías ahistóricas y metafísicas, místicas y racistas de la nación. En opinión de Bauer, lo que determinaba la pertenencia a una nación era el «carácter nacional», lo que dependía, a su vez, de factores naturales y culturales variables. El socialismo no acabaría con las diferencias nacionales, sino que las acentuaría a medida que fuera culturizando a las masas. Pero este aumento de la diferencia no significaba que se intensificaran los odios y rivalidades nacionales. Bauer creía que la opresión nacionalista era consecuencia de esa opresión que unas clases ejercían sobre otras, que el socialismo estaba llamado a destruir. Por lo tanto, el socialismo se mostraba favorable a la autodeterminación, pero no a fomentar las rivalidades nacionalistas en condiciones capitalistas. De ahí que los distintos grupos nacionales del Imperio austriaco no lucharan decididamente por tener su propio Estado. Creían que, dadas las circunstancias, la mejor solución era la autonomía nacional en el seno de un Estado multinacional.

Conclusión

En agosto de 1914 ya era evidente que la mayoría de los partidos socialistas estaban a favor de la teoría de la autodefensa nacional, una teoría que era anatema para Luxemburg y Lenin, quienes afirmaban que, en una era de imperialismo y guerras capitalistas, el proletariado carecía de patria. El enemigo, el capitalista, se había hecho con ella. Sin embargo, sólo los partidos socialdemócratas serbio y ruso

se mostraron contrarios a la guerra desde el principio. Desde este punto de vista, se puede decir que la Segunda Internacional había fracasado en la tarea que se había asignado a sí misma: unificar la lucha internacional socialista. La Revolución rusa, unida al fracaso de la revolución socialista en Europa Occidental y Central, hizo que la fuerza y la importancia aparente de la Segunda Internacional fuera eclipsada por la de la Tercera. Mientras, el marxismo, en manos de los bolcheviques y sobre todo de Stalin, atravesaba una fase de cerrazón teórica y dogmatismo nunca vista antes de 1914. Y el rechazo generacional al «cientifismo» y positivismo en torno al cambio de siglo, unido al redescubrimiento de Hegel en Marx que hicieran Lukács y Korsch y al descubrimiento de los *Manuscritos de París* de Marx, relegó al marxismo ortodoxo a una era intelectual pasada.

XI. La Revolución rusa: la ideología al poder

Neil Harding

La Revolución bolchevique de octubre de 1917 fue el principio de un conflicto entre comunismo y capitalismo que habría de presidir la política del siglo XX y alterar el mapa de las ideologías modernas. En la izquierda hubo un enconado «cisma» entre la socialdemocracia occidental gradualista y el comunismo revolucionario «del Este». Surgieron todo un conjunto de grupos cuyas identidades dependían de la interpretación que hicieran de la experiencia soviética. A partir de ese momento el socialismo se vio fracturado organizativa e ideológicamente: estaba en guerra consigo mismo.

Evidentemente, la revolución y experiencia soviéticas también se convirtieron en lo «Otro» para muchas ideologías de derechas e inspiraban cautela a sus pensadores más destacados. El deslizamiento hacia prácticas autoritarias o totalitarias se ha atribuido a la pretensión por parte de los estados socialistas de eliminar la economía de libre mercado (Hayek, 1976), a su desprecio por los límites del imperio de la ley (Friedrich, 1954; Schapiro, 1972) o a unas ideas mesiánicas que formaban parte sustancial de la tradición intelectual de Occidente (Talmon, 1961; Popper, 1980; Walicki, 1995).

Tanto la izquierda como la derecha eran conscientes de la existencia de un estrecho vínculo entre el destino del marxismo revolucionario y el de la Revolución rusa. En este capítulo vamos a analizar cómo reformularon los bolcheviques el marxismo revolucionario en el siglo XX. Examinaremos algunos de los debates suscitados tras su

toma del poder en octubre de 1917 y las distintas teorías elaboradas para justificar el subsiguiente proceso de creación del Estado. Esta es la historia resumida de una ideología que legitimó desde el poder una forma de gobierno única, generando todo un sistema de ideas y justificaciones antes de implosionar.

¿Podía justificarse la revolución en Rusia en términos marxistas?

En 1917 hubo dos revoluciones en Rusia. La primera tuvo lugar en febrero, fue muy espontánea y contó con el apoyo de prácticamente todas las facciones del pueblo. En pocas palabras, la horrorosa gestión de la guerra contra Alemania y las privaciones que supuso resultó intolerable. Un gran levantamiento popular de los trabajadores de Petrogrado derrocó a la dinastía de los Romanov sin derramamiento de sangre. Cuando las tropas llamadas a reprimir las manifestaciones callejeras se pasaron al bando de los insurgentes, el zar abdicó. Un grupo de políticos aristócratas y de clase media que habían gozado de cierto protagonismo en la Duma (que el zar se había visto obligado a convocar tras una revolución anterior, la de 1905) se hizo con el poder. Hasta ese momento la Duma había sido un cuerpo consultivo sin control alguno sobre el ejecutivo o el presupuesto. Tras los acontecimientos anteriores se había convertido en el poder ejecutivo, un gobierno provisional que quería organizar mejor el esfuerzo bélico, alimentar a la población y hacer frente a las exigencias, cada vez más radicales, de los trabajadores urbanos. Pretendía, asimismo, acabar con el hambre de los campesinos e introducir, por primera vez en Rusia, la democracia y las libertades cívicas. Pronto se daría cuenta de que no podía hacerlo todo a la vez.

El gobierno provisional estuvo determinado, desde el principio, por la existencia de otro centro de poder y autoridad: los sóviets («consejos» en ruso). Los sóviets obreros habían surgido durante la revolución de 1905 para coordinar las huelgas de carácter económico y político que estuvieron a punto de derrocar al zar. En 1917 volvieron a cobrar fuerza al ser el principal vehículo de expresión y organización de los trabajadores (Anweiler, 1974, pp. 97-143). Se crearon rápidamente sóviets de soldados y marineros y, lo que es aún más importante, unieron sus fuerzas a las de los sóviets de los trabajadores. Al frente de esta vibrante y a menudo caótica red de cuerpos deliberativos estaba el Sóviet de Petrogrado. La mayoría de los líderes de los principales partidos socialistas formaban parte de su ejecutiva y, a los ojos de millones de rusos, tenían más autoridad y estaban más legitimados que los miembros de un gobierno provisional no electo.

Es innegable que, de haberlo querido, los líderes soviéticos de Petrogrado podían haberse limitado a asumir el poder el mismo día en que (tanto ellos como el gobierno provisional) habían empezado a existir. A medida que transcurría el año y, sobre todo, después de julio, el pueblo insurgente y los soldados instaban a los líderes soviéticos a hacerse inmediatamente con el poder que se les estaban ofreciendo. Se negaron una y otra vez. Insistían en que Rusia no estaba madura, en términos marxistas, para una revolución socialista. Según una declaración oficial menchevique, publicada en julio de 1917, el eslogan «todo el poder para los sóviets» era «un peligro» que amenazaba con dividir a las fuerzas revolucionarias. No se podía buscar la paz o fomentar los sentimientos anticapitalistas por separado: «Nuestro

objetivo más inmediato ha de ser ayudar al Estado en su lucha contra el caos económico» (Ascher, 1976, pp. 98-99). Los mencheviques (considerados los marxistas más ortodoxos) y los revolucionarios socialistas (RS, un partido compuesto, sobre todo, por campesinos) apoyaban la guerra, hacían llamamientos al orden y la disciplina y se fueron identificando paulatinamente con las impopulares políticas del gobierno provisional.

Los mencheviques afirmaban que Rusia acababa de salir de los tres siglos de autocracia de los Romanov y estaba en el umbral de una revolución democrática burguesa. Había que convocar elecciones para crear una asamblea constituyente: por primera vez, se hablaba en Rusia de derechos cívicos y el imperio de la ley. Además, el país estaba sumido en una guerra contra Alemania que lo debilitaba mucho. La nación no tendría piedad con los oportunistas que amenazaban la unidad en una situación tan crítica, empujando a todos a una guerra civil para imponer el socialismo. Desde el punto de vista de los mencheviques eran, sin duda, oportunistas porque no tenían en cuenta las condiciones que, según Marx, debían darse para que se pudiera decir que el país estaba maduro para una revolución socialista.

En primer lugar, había ciertas condiciones «objetivas» relacionadas con el desarrollo de las fuerzas productivas. Puesto que el socialismo prometía el fin de la escasez material, dependía de la existencia de un sistema industrial fuerte y avanzado. Lo que significaba, a su vez, que había que crear lo que Marx denominara las «fuerzas productivas», es decir, las máquinas y, en general, la tecnología y los edificios que las albergarían. Convenía asimismo mejorar las redes de comunicación necesarias para permitir que

circularan bienes de equipo, productos y trabajadores. En la teoría de la historia de Marx el desarrollo y refinamiento de las fuerzas productivas siempre era progresivo y, mientras las condiciones sociales, económicas y políticas no lo exigieran, no habría perspectivas de revolución. «Ningún orden social muere antes del desarrollo de las fuerzas productivas, y nunca aparecen nuevas relaciones de producción a un nivel más elevado antes de que las condiciones que posibilitan su existencia material hayan madurado en el vientre de la sociedad misma» (Marx y Engels, 1962, vol. I, p. 363). Era evidente que Rusia no había alcanzado ese punto en el que el capitalismo hubiera agotado su potencial de desarrollo.

Marx también daba importancia a la necesidad de que maduraran ciertas «condiciones subjetivas» relacionadas con la conciencia y organización de la clase destinada a hacer la revolución socialista: el proletariado. Daba una definición mínima de esta clase social, limitándose a afirmar que compartían la misma situación en relación a los medios de producción: ninguno era propietario y todos se veían obligados a vender su fuerza de trabajo. Eran, por lo tanto, una clase «en sí misma», pero no «por sí misma». Para que una clase social se convirtiera en un agente histórico tenía que ser capaz de articular el interés *general* (y no sólo los intereses locales, del comercio o de género). Debía, por lo tanto, organizarse en forma de partido político independiente, porque «toda lucha de clases es una lucha política» (Marx y Engels, 1962, vol. I, p. 42). Para preparar al proletariado habría que pasar por un prolongado periodo de experiencia democrática. Según los mencheviques, lo que *definía* al marxismo en Rusia era que esas condiciones se daban con muchas limitaciones. La existencia de un vacío de

poder en una situación volátil no facultaba a un marxista a intentar hacerse con el poder. Al contrario, los marxistas debían saber restringirse e imponerse límites hasta que se dieran las condiciones para poder avanzar, de forma genuinamente mayoritaria y consciente, hacia un socialismo totalmente maduro. Los mencheviques creían fervientemente que cualquier otra alternativa probablemente acabara en violencia ejercida autoritariamente contra la totalidad del pueblo ruso.

El movimiento soviético era tanto el resultado como la causa de la extraordinaria radicalización de ciertas actitudes sociales y políticas que se dieron en la Rusia de 1917. Al caer la dinastía de los Romanov también se colapsó el poder social de la nobleza y los terratenientes. Además, su poder económico se había visto erosionado por las expropiaciones llevadas a cabo en el campo. En las ciudades los trabajadores se negaban, cada vez con más fuerza, a aceptar la autoridad de sus jefes. Empezó una escalada por los «privilegios de los plebeyos» en la que se usaba el término popular *burzhooi* para definir una forma general de abuso contra empleados, funcionarios, terratenientes, sacerdotes, comerciantes, judíos, estudiantes, profesionales liberales o cualquiera que fuera bien vestido o pareciera extranjero o rico (Figes, 1997, pp. 522-523). Evidentemente, el Partido Bolchevique hizo mucho por incrementar esta radicalización, sobre todo Lenin.

Lenin ya había sido una figura central en el movimiento revolucionario marxista veinte años antes de 1917, como activista y como teórico. En 1903 su intervención fue decisiva para escindir al Partido Socialdemócrata Ruso del Trabajo en dos secciones: la menchevique (o miembros de la

minoría) y los bolcheviques (o miembros de la mayoría). Era el líder indiscutible de los bolcheviques, una tendencia extremista que, en 1918, se autodenominó Partido Comunista Ruso.

Cuando Lenin volvió a Rusia en el famoso tren que le transportó en 1917, anunció a sus colegas y al pueblo de Rusia un programa tan extremadamente radical que escandalizó a todos los que le apoyaban, incluso a sus compañeros más cercanos en el pasado. La voz de Lenin que se oía desde el tren era una «voz de fuera» (Sujanov, 1955, p. 274). En sus *Tesis de abril* denunció que la guerra era una «guerra imperialista entre depredadores» inseparable del capitalismo. Sólo acabaría cuando uno venciera a todos los demás. Rusia, proseguía Lenin, estaba a punto de superar esa primera etapa de la revolución en la que la burguesía ejercía el poder y de pasar a la segunda, en la que tomarían el poder el proletariado y los campesinos pobres. Por lo tanto, no convenía apoyar al gobierno provisional y, como los representantes de los «sóviets de trabajadores» eran la *única forma posible* de gobierno revolucionario, debían hacerse con todo el poder del Estado. Había que eliminar a la policía, el ejército y la burocracia y sustituirlos por el pueblo en armas. Todo jefe debía ser elegido y su mandato ser revocable. Había que nacionalizar todas las tierras y crear un único banco nacional. No convenía retirarse a una república parlamentaria, sino crear un Estado «según el modelo de la Comuna de París». Por último se fundaría una Internacional Socialista genuinamente revolucionaria; estas eran las tareas que debía acometer la revolución (Lenin, 1960-1970, vol. XXIV, pp. 21-26).

Las *Tesis de abril* de Lenin fueron un llamamiento a la

vuelta al marxismo revolucionario. Desde principios del siglo XX el marxismo había ido dejando de ser revolucionario, tanto en la teoría como en la práctica. Lo cierto es que, sobre todo en el ámbito teórico, se había impuesto con fuerza entre los partidos socialistas de Europa la necesidad de ir hacia una transformación gradual y pacífica del capitalismo por medios democráticos. Como muy bien vieron Michels y Weber, la creación de partidos de masas democráticos y sociales había incrementado el poder de las burocracias centrales y había hecho disminuir el activismo local. Cada vez se contaba menos con el proletariado. Rosa Luxemburg se lamentaba de que «se tendía a que los órganos directivos del partido socialista desempeñaran un papel cada vez más conservador» (Luxemburg, 1951, p. 93). El 4 de agosto de 1914 se alcanzó el clímax de las políticas reformistas cuando los partidos socialistas alemán y francés votaron en sus parlamentos a favor de los fondos de guerra. Los socialdemócratas surgieron del frío para dar un cálido abrazo a la comunidad nacional (capitalista), afirmando que la amenaza de la guerra exigía paz social, una *union sacrée* o *Burg frieden,* con los representantes del descontento más autorizados: los líderes socialdemócratas y laboristas. Lenin llegó a la conclusión de que no había mejor prueba del cáncer que suponía un reformismo que erosionaba el compromiso revolucionario que las actividades de los así llamados marxistas que se unían a los gobiernos nacionales y exigían a los demás apoyo para unos estados burgueses que se encontraban en su momento de máxima fragilidad. En 1914 afirmó que todos esos traidores habían renunciado al derecho a ser denominados marxistas. Se habían convertido en reclutadores y policías del imperialismo y, por lo tanto, se

habían pasado al enemigo con armas y bagajes.

Entre 1914 y 1917 Lenin se dedicó a buscar las causas de lo que consideraba la apostasía de los teóricos y líderes que había reverenciado hasta ese momento (sobre todo de Karl Kautsky, el antiguo papa del socialismo europeo), y reflexionar sobre ellas. Su abandono había sido tan drástico que debía haber una razón de envergadura. Cuando estalló la guerra, lo primero que hizo fue buscar en Marx, Hegel y Feuerbach la auténtica naturaleza del método dialéctico de Marx. Luego pasó a examinar cómo la variable naturaleza de la economía mundial había desembocado en la guerra y el incremento del revisionismo. Por último, Lenin inició un estudio (1916-1917) sobre las relaciones existentes entre la formación del Estado capitalista y las exigencias del capitalismo monopolista, llegando a las siguientes conclusiones: 1) las realidades económicas dominantes eran mundiales; el capitalismo monopolista era un capitalismo internacional; 2) el capitalismo monopolista, lejos de fomentar el desarrollo de las fuerzas productivas, lo reprimía, por lo que históricamente no era progresista, sino reaccionario; 3) daba lugar asimismo a una durísima competición por los territorios económicamente rentables (imperialismo), lo que generaba militarismo y guerras mundiales; 4) evidentemente, su capacidad para mantenerse y reproducirse a sí mismo estaba ligada a un Estado muy opresivo y expansivo; 5) nunca habría paz hasta que no se acabara con el capital financiero y su núcleo organizativo: el Estado imperialista; 6) había que sustituir al Estado por una forma de organización administrativa similar a la descrita por Marx en la Comuna de París; 7) había que determinar si una sociedad estaba o no madura para el socialismo atendiendo a

procesos mundiales y no meramente nacionales; y 8) sólo podría acabar con la barbarie y la matanza desatadas por la guerra imperialista una revolución socialista internacional organizada y coordinada por una organización comunista internacional.

Estas ideas, el pilar del análisis revolucionario de Lenin, no eran meros eslóganes. En ellas se resumía el complejo proceso de análisis teórico que realizara entre 1914 y 1917. A su voluminosa obra *Cuadernos filosóficos* (Lenin, 1960-1970, vol. XXXVIII) siguió un estudio económico del imperialismo, *El imperialismo: fase superior del capitalismo,* publicado en 1916 (Lenin, 1960-1970, vol. XXII) y una extensa (aunque inacabada) reconstrucción de la teoría marxista del Estado en *El Estado y la revolución* (Lenin, 1960-1970, vol. XXV). Había teorizado sobre la naturaleza del capitalismo moderno, los orígenes y el carácter de la guerra, la socialdemocracia y el Estado contemporáneo, las condiciones necesarias para la revolución mundial y los imperativos para ponerla en marcha, mucho antes de llegar a Petrogrado.

Los debates teóricos sobre si Rusia estaba madura para la revolución socialista eran diálogos de sordos. Los mencheviques y sus aliados extranjeros sostenían que en Rusia no se daban las condiciones objetivas y subjetivas necesarias. Kautsky advertía que una revolución en Rusia no sería más que «un fatuo intento de eliminar de un salto, o promulgando leyes, los obstáculos que suponen las fases sucesivas de una evolución normal» (Kautsky, 1965, p. 98). Muchos analistas, de entonces y de ahora, consideran que el programa bolchevique de 1917 era un refrito de una obra anterior de Lenin sobre la forma de crear un partido, *¿Qué*

hacer? (Lenin, 1960-1970, vol. V). La mayoría cree que es ahí donde Lenin rechaza por primera vez que el proletariado sea el portador del socialismo y propone sustituirlo por un partido disciplinado compuesto por revolucionarios conscientes. Proyecta el elitismo y voluntarismo de sus años de formación para justificar su defensa de una prematura toma de poder por parte del Partido Bolchevique. La revolución sería, así, un golpe de Estado minoritario y no una revolución popular: más jacobina que marxista, más oriental que occidental. Al ser prematura estaba condenada a imponer la voluntad del partido / Estado a las recalcitrantes realidades de la economía rusa y el atraso cultural del pueblo. Se preveía que habría que emprender una reestructuración total de la sociedad y remodelar coactivamente actitudes y formas de ser. Este análisis, de una impaciencia jacobina que venía con retraso, alimentó y complementó las teorías totalitarias que se desarrollaron en Occidente. La distopía del poder arbitrario, el terror y la extinción de la sociedad civil y el individuo autónomo surgió del abismo entre las aspiraciones ilimitadas de la elite gobernante y la maleabilidad finita de las personas y las cosas.

Existen muchísimos análisis e interpretaciones en torno a la cuestión de la madurez revolucionaria, pero lo cierto es que, en el marxismo mismo, no hallamos respuestas. En primer lugar está la controvertida cuestión de a qué Marx debemos recurrir. Hay quien opina que la postura adoptada por Lenin en 1917 respecto a la revolución encaja perfectamente con lo que escribía Marx entre 1848 y 1851 (Wolf, 1956). También se ha señalado repetidamente que Marx no era nada puntilloso cuando intentaba medir el

grado de madurez de las condiciones objetivas y subjetivas. Después de todo, había intentado provocar la Revolución Socialista Internacional en 1848 en países que no estaban más desarrollados que Rusia en 1917. Posteriormente Engels se vio obligado a admitir que «la historia ha demostrado que nosotros, y todos los que pensaban como nosotros, estábamos equivocados. Nos ha hecho ver que el desarrollo económico del continente en aquellos momentos no estaba ni remotamente maduro para la eliminación del sistema capitalista de producción» (Marx y Engels, 1962, vol. I, p. 125).

Lenin se defendía diciendo que demostraban ser discípulos de Marx no quienes entonaban ritualmente sus consejos, sino los que aplicaban coherentemente su método. Y Lenin había descubierto en 1914 que el método de Marx era categóricamente dialéctico y, por lo tanto, revolucionario. Insistía en que no tenía nada que ver con el positivismo optimista, el evolucionismo vulgar o el revisionismo. Su principal hallazgo fue descubrir que el desarrollo evolutivo de todos los fenómenos (incluidas, evidentemente, las clases, los modos de producción y las épocas históricas) tenía un límite finito, un punto de ruptura que los transformaba súbitamente en fenómenos diferentes. Todo, en todos los tiempos, se encuentra en un estado de cambio perpetuo: las cosas nunca son, siempre están llegando a ser. Los fenómenos atravesaban procesos de incremento del cambio (la adición de un *quantum* extra en cada momento concreto), a los que denominaba «cambio cuantitativo». Pero siempre se llegaba a un punto en el que no se podía hallar acomodo ni para un *quantum* más en la forma de un fenómeno determinado y este se transformaba súbitamente en algo

cualitativamente diferente. Como Marx y Engels habían recordado a sus seguidores, en el ámbito de lo social, lo económico y lo político, la dialéctica se manifestaba en la historia de la lucha de clases. Insistían en que, puesto que «proletariado y riqueza» eran «opuestos» (Marx y Engels, 1975-1986, vol. IV, p. 35), la lucha de clases no se podría eliminar de la sociedad burguesa. No se podría acabar con ella negociando ni se la podría dejar en suspenso porque fuera más allá de la «unidad nacional» o resultara impopular y peligrosa. Los que realmente traicionaban a Marx eran aquellos que, renunciando a las implicaciones del modelo revolucionario de Marx, hacían causa común con la burguesía para hacer la guerra a sus hermanos proletarios. En 1917, lo que se ocultaba tras la teoría de la inmadurez era la cobardía de la clase colaboracionista.

Según Lenin, la cobardía de los socialistas de la Rusia de 1917 era aún más ruin, puesto que se trataba del único lugar donde los soldados estaban dispuestos a ayudar a los únicos trabajadores que contaban con un núcleo organizado poderoso, libertad de reunión y edición ilimitada: los sóviets. Tenían la obligación de ayudar a los trabajadores de los países beligerantes a oponer la revolución a la guerra y de liberarles del capitalismo financiero y del Estado / Leviatán opresor en el que vivían. Rusia era el único país bendecido en todos estos aspectos y tenía la responsabilidad de poner en marcha la revolución mundial hacia el socialismo. Y, todo esto, dando por sentado que el mundo en su conjunto estaba lo suficientemente maduro para el socialismo.

El análisis del imperialismo y la guerra imperialista

Las transformación crucial del capitalismo, que había

tenido lugar en torno al cambio de siglo y se había acelerado debido a los preparativos de la guerra y a la guerra misma después, nunca llamó la atención de aquellos que afirmaban en Rusia que la situación aún no estaba madura. Algunos teóricos marxistas, como Hilferding (1910), Luxemburg (1951) y el bolchevique Bujarin (1972), ya habían empezado a formular, en la década de 1890, un análisis de la fase cualitativamente nueva en la que entraría el capitalismo, que el propio Marx había elaborado sólo a medias. Llegaron a la conclusión de que, en la década de 1890, se había asistido a una concentración de capital significativamente rápida dirigida desde los grandes bancos, que, por lo tanto, se habían convertido en los centros rectores de la acumulación y reproducción del capital. Bajo su dirección, se desencadenó un proceso simultáneo de fusión de unidades productivas para la creación de vastas corporaciones o *trusts* que, de hecho, monopolizaban grandes sectores de la industria. El capital financiero prevalecía sobre el capital industrial y el monopolio acababa con la libre competencia. Pero si se tendía a socavar la libre competencia, el capitalismo ponía en entredicho su derecho histórico a existir, porque, según el canon marxista, lo único que le hacía progresar era la competencia. Sin competencia el imperativo de revolucionar constantemente las fuerzas de producción carecería de operatividad y el capitalismo sería históricamente retrógrado. Estos hallazgos, evidentemente, tenían fuertes implicaciones revolucionarias. Si los teóricos del capitalismo monopolista estaban en lo cierto, el capitalismo habría entrado en su fase final de degeneración. Esta idea de la transición única era un elemento esencial del pensamiento de Lenin (y de su popular propaganda de 1917). Era una parte esencial de lo

que Lukács denominaba el sentido que tenía Lenin de la «actualidad de la revolución»: la revolución estaba aquí y era ahora (Lukács, 1970).

Uno de los problemas que los teóricos marxistas tenían que explicar era cómo había logrado el capitalismo a) reproducirse a sí mismo a tan amplio nivel; b) absorber su propio producto; y c) evitar la espiral revolucionaria descrita por Marx tras un descenso en la tasa de beneficios. La teoría del capitalismo monopolista de Lenin daba respuesta a todas estas preguntas.

La cuestión de la reproducción del capital y la absorción de los productos por el mercado se había convertido en un problema grave en los países que lideraban la producción manufacturera en las décadas de 1880 y 1890. Tenían un exceso de bienes que el mercado interior no podía absorber. Todo ello acompañado de una superabundancia de capital incapaz de encontrar inversiones. Por lo tanto, había que exportar bienes y capital a escala masiva para completar y renovar el ciclo de la reproducción de capital. Naturalmente, las economías de acogida se resistirían a una introducción de bienes baratos y capital superabundante que amenazaba con trastocar y destruir su economía. Habría que crear poderosos ejércitos y marinas para que el capitalismo de la metrópoli contara con territorios susceptibles de explotación. Desde este punto de vista el imperialismo no era más que una función del capitalismo monopolista. En la Era del imperialismo, el capitalismo monopolista había hecho realidad el pronóstico de Marx de que el capitalismo «debe anidar en todas partes, establecerse en todas partes» (Marx y Engels, 1962, vol. I, p. 37) y que se convertiría en el modo de producción histórico predominante (Marx y Engels,

1975-1986, vol. V, p. 49). El imperialismo frenético de las décadas de 1880 y 1890 había acabado saturando los territorios del mundo entero de relaciones capitalistas (monopolísticas).

En la era del capitalismo mundial, se acabarían universalizando las contradicciones del capitalismo, y ese proceso daría paso a un nuevo fenómeno: el de las *naciones* explotadoras. De forma muy resumida podemos decir que el argumento giraba en torno a la idea de que la exportación de bienes y capital a mercados protegidos (no competitivos), unida al cobro implacable de la plusvalía producida por unos trabajadores de las colonias que carecían de la protección de los sindicatos (o de escrúpulos morales), generaban «superbeneficios», es decir, beneficios exagerados en comparación con los obtenidos en la metrópoli. El capitalista monopolista podía utilizar estos beneficios para frenar la tendencia general descendente de la tasa de beneficios. Podía utilizar otra parte para comprar a los trabajadores de la industria creando un estrato de trabajadores mejor pagados y con mayor seguridad en el empleo, una «aristocracia de los trabajadores», cuyos intereses dependieran del imperialismo. Lenin creía que los revisionistas habían salido de entre las filas de este estrato que también habría impuesto la política gradual, la cual había culminado en la vergonzosa actitud pasiva de los líderes socialdemócratas.

Lenin no sólo había hallado una explicación materialista para la traición socialdemócrata, también la había opuesto al capitalismo, y por lo tanto a la revolución, desde una perspectiva totalmente novedosa. La revolución mundial era lo único que podía acabar con el capitalismo mundial. Lo que implicaba que había que deducir el grado de madurez

revolucionaria del estado mundial de la producción y no de datos concretos procedentes de los mercados nacionales. El análisis demostraba asimismo que la explotación era más aguda (y el revisionismo tenía menos eco) en la periferia del sistema mundial. Por lo tanto, resultaba plausible que la revolución antiimperialista mundial empezara en las colonias o las semicolonias (como Rusia). La cadena imperialista se quebraría por su eslabón más débil, no en las fortalezas metropolitanas.

La creación del Estado imperialista

De acuerdo con el análisis bolchevique, la guerra misma era el resultado inevitable de la feroz competencia por territorios económicamente explotables que generaba el capitalismo maduro. Esto conducía, sin remedio, a la competencia entre estados, lo que implicaba indefectiblemente un aumento del militarismo y la reorientación del sistema económico para producir medios de destrucción en vez de medios de producción o productos de consumo. Los barones del capitalismo financiero habían visto la importancia que tenía el Estado como organizador fidedigno y garante del capitalismo e intentaban controlarlo desde la primera década del siglo XX. Después de todo, el Estado era el único que tenía autoridad para imponer impuestos y aranceles, dirigir correctamente la política exterior o crear ejércitos, marinas y una administración colonial. La variable naturaleza del capitalismo tendría su impacto en la formación del Estado burgués. Nikolai Bujarin fue el teórico más destacado del Partido Bolchevique y, ya en el periodo 1914-1917, anticipó muchas de las ideas de Lenin. En 1916, Lenin tuvo un desencuentro con Bujarin debido a una conclusión suya que

calificaba de semianarquista: si se remataba al capitalismo financiero se remataría al Estado imperialista. A principios de 1917, Lenin se mostraría de acuerdo con esta conclusión. Bujarin fue el primero en teorizar sobre la degeneración que suponía el paso de un Estado liberal mínimo y no intervencionista a un Estado imperialista totalizador e intervencionista en grado sumo (Bujarin, 1925).

Según Bujarin, el Estado imperialista de los años de la guerra tenía unas pretensiones mucho más amenazadoras que cualquier otro Estado conocido de la historia. Aspiraba a la implementación de un sistema de control que ya había empezado a construir; un sistema de control total y de ámbito universal, al que se habían subordinado las hasta entonces agrupaciones autónomas de la sociedad civil. Había anexionado a los cuerpos de profesionales, «"movilizado" y "militarizado" a la filosofía y la medicina, la religión y la ética, la química y la bacteriología, exactamente igual que a la industria y las finanzas» (Bujarin, 1925, p. 29). Y, por último, había acabado con la autonomía de los partidos socialistas y los movimientos sindicales, que, absorbidos por el vórtice del interés nacional, reivindicaban la estatalización de la vida social y económica, en la medida en que se suponía un paso más hacia el «socialismo de Estado». Habían vendido el papel militante y heroico que el proletariado estaba llamado a desempeñar en la historia a cambio de las migajas que les ofrecía el Estado del bienestar y unos cuantos halagos. Habían conspirado traidoramente para convertir al movimiento en un Ministerio de Trabajo flexible del Estado imperialista.

Tanto Lenin como Bujarin creían que el Estado había absorbido a la sociedad. Nada ni nadie escapaba a sus garras

de acero: «He aquí la forma más acabada de ese ladrón contemporáneo que es el Estado imperialista, una organización de acero que envuelve al cuerpo social vivo en sus tenaces y codiciosas garras. Es el Nuevo Leviatán, junto al que el sueño de Thomas Hobbes parece un juego de niños» (Bujarin, 1925, p. 30). Bujarin y Lenin tenían claro que el Estado imperialista no se parecía a ninguno anterior. Contaba con una única ideología obligatoria que implicaba el fin de la política y doblegaba la mente de las personas para imponerles sus propósitos. La guerra llevaba al Estado imperialista pútrido y militarizado a una inversión total y final de sus propósitos originarios. El Estado, lejos de asistir al desarrollo de las fuerzas productivas y el mercado, estaba al servicio de las fuerzas de destrucción y se había embarcado en el mayor proceso de aniquilación mutua de la historia de la humanidad. Era la necrosis de la civilización, de una forma de producción y de una época histórica. Todo era un gran cementerio hundido en el fango tras la matanza de la primera guerra total librada por los primeros estados «totales». En esta coyuntura de la historia de la humanidad la única alternativa a la barbarie era el socialismo. Huir de la guerra implicaba acabar con el capitalismo, lo que, a su vez, suponía acabar con el Estado. El programa de la revolución se había vuelto todo lo radical que cabía concebirlo en el marco del marxismo. La pregunta que quedaba por contestar era: si había que eliminar al Estado, ¿qué lo reemplazaría?

El hecho de que el régimen que acabaría epitomizando al totalitarismo en el ideario popular (y académico) empezara su andadura mostrando su violenta oposición al totalitarismo que empezaba a surgir en el seno del Estado burgués es una de las mayores paradojas de la historia del siglo XX.

Teóricamente, el proyecto revolucionario ruso de 1917 se había creado como antídoto contra la visión de pesadilla del Leviatán moderno: el Estado imperialista ladrón, ilimitado y cubierto de sangre (Harding, 1996).

Los teóricos bolcheviques de la Revolución rusa creían en el artículo de fe de Marx según el cual el Estado y la sociedad estaban atrapados históricamente en un juego de suma cero en el que la presencia de uno era la negación del otro. Al menos en 1917 tuvieron una habilidad única para resucitar un discurso que muchos habían creído que estaba pasado de moda e incluso que ya era ingenuo cuando Marx le diera voz. Lo recobraron con entusiasmo y lo integraron en sus análisis sobre el siglo XX. Me refiero a la teoría de Marx de que el Estado sólo podría crecer a costa de la sociedad.

Los sóviets como una forma contemporánea de comuna

Marx consideraba que el gobierno de Luis Bonaparte era el arquetipo de un ejercicio del poder sin trabas. Se había aprovechado del equilibrio entre clases surgido de la revolución de 1848. Había azuzado a una clase contra otra (y a los campesinos contra ambas) para garantizar una autonomía casi completa del ejecutivo y sus infladas filas de burócratas y generales. La condición que permite un correcto crecimiento del Estado es la castración y el agotamiento de la sociedad. «Sólo bajo el segundo Bonaparte el Estado parece haberse vuelto totalmente independiente» (Marx y Engels, 1962, vol. I, p. 333). Apenas sorprendió que cuando se desencadenó la revolución contra el régimen de Luis Bonaparte no adoptara la forma de una revolución en contra de un tipo concreto de Estado, sino la de una revolución «contra el Estado mismo y el aborto antinatural

de la sociedad. Es una reapropiación del pueblo y para el pueblo de su propia vida social. No se pretende transferir el poder de una facción de la clase dominante a otra, se trata de una revolución que pretende acabar con la horrible maquinaria del dominio de clase en sí» (Marx, 1970, p. 166). Era una suma cero: de una situación en la que todo era Estado y no había sociedad surgiría una sociedad sin Estado. La comuna que había derrocado a Luis Bonaparte se dedicó inmediatamente a acabar con la policía y el ejército permanente. Ya no habría cuerpos específicos de «hombres armados»; no habría en general cuerpos de políticos, burócratas, jueces, funcionarios de prisiones o funcionarios de cualquier otro tipo. Por lo tanto, el Estado dejaría de existir por definición. Lenin dedicó mucho tiempo en 1917 a recuperar este discurso extraordinario y radical. De hecho, lo convirtió en guía y garante de la estrategia bolchevique y en el programa de la Revolución rusa. Sería la esencia no sólo de su manual, *El Estado y la revolución,* sino asimismo de sus escritos programáticos y de agitación. Rescató los escritos de Marx sobre la Comuna de París de 1871 del olvido en el que habían caído. Afirmó que los sóviets rusos eran la versión puesta al día de la Comuna y les adjudicó el mismo papel virulentamente antiestatalista. Todos los socialistas habían olvidado, desafortunadamente, una de las lecciones básicas de Marx: había una alternativa al Estado.

Hasta ese momento, la historia del Estado había sido la historia de la evolución de las pretensiones, poderes y prerrogativas exclusivos de grupos políticos y funcionarios especializados. Estas instituciones y prácticas se legitimaban y describían en un conjunto de ideas. Lo esencial de los nuevos tiempos, de la transformación de todos estos viejos

patrones de dominio y subordinación, era que el pueblo armado del mundo entero, organizado en milicias, comunas, sóviets y comités regionales y de empresa, se haría con todo el poder para sí mismo. La idea de revolución se había concretado en el antiestatalismo o, mejor dicho, en el socialismo, que supone el empoderamiento de la sociedad. Era una revolución contra el Estado en tanto que nación: la idea política dominante desde la Revolución francesa.

Lenin insistía en que este nuevo principio era inevitable, no por imperativos teóricos, sino porque al mundo no le quedaba otra alternativa. Rusia misma, en los seis meses transcurridos desde la revolución de febrero de 1917 que derrocara al zar, había creado un sinfín de instituciones y pasado por multiplicidad de formas de gobierno. Había sido una monarquía, una aristocracia, había tenido un gobierno de banqueros, un gobierno de centro semiconstitucional, un gobierno de centro-izquierda, etcétera. Y, mientras tanto, se hundía en la crisis cada vez más. La guerra continuaba, se seguía apilando muertos, la estructura económica y las comunicaciones se habían colapsado y la inflación y el desempleo estaban totalmente fuera de control, mientras los especuladores y accionistas se beneficiaban de la miseria generalizada y el país empezaba a ser una presa fácil para sus enemigos. Lenin insistía en que toda forma de gobierno había fracasado. Ninguna daba respuesta, no podía darla, a las necesidades públicas, porque todas partían del principio de que el liderazgo y la organización competía exclusivamente al Estado. Los bolcheviques eran los únicos que tenían el valor de rechazar estos estrechos confines apelando a la fuerza bruta y a la iniciativa de las masas. Lenin aseguraba que era la única manera *práctica* de evitar la

catástrofe. El imperativo teórico había dado paso a la necesidad práctica (Lenin, 1960-1970, vol. XXV, pp. 323-367).

Como hemos tenido ocasión de ver, había que destruir las estructuras políticas en las que se basaba el capitalismo monopolista. La revolución debía ser radical y completa. Sin embargo, Lenin aconsejaba mucha prudencia en el caso de las estructuras *económicas* del capitalismo financiero. No había que «liquidar» o negar esta herencia. Todo lo contrario, había que permitirla evolucionar hasta que desarrollara todo su lujoso potencial. De esta forma el socialismo podría sumarse sin reservas a la modernidad. Esa modernidad que contaría, según Lenin, con un único banco estatal, dotado de una contabilidad y responsabilidad universales, que «constituiría aproximadamente las nueve décimas partes del aparato socialista». El sistema de producción y distribución debía usar y desarrollar algunas de las instituciones del capitalismo financiero, como los *trusts* y los cárteles. Utilizar mecanismos que «ya estaban ahí» no sólo simplificaba enormemente la tarea de controlar socialmente a la industria, sino que también permitiría activarlos «de golpe, por decreto» para ponerlos al servicio de la mayoría, en vez de dedicarlos a que unos pocos obtuvieran ganancias. Resumiendo, el capitalismo contaba con una serie de instituciones divinamente articuladas que la sociedad socialista podía utilizar para «administrar las cosas» (Lenin, 1960-1970, vol. XXVI, p. 106). La empresa carecía de mística. Después de todo, los capitalistas no administraban nada, se limitaban a contratar a gente que hiciera su trabajo. En todo caso, habían simplificado tanto los procesos de producción, distribución y control que cualquier persona

alfabetizada podía manejarlos. Había que educar en el arte de la administración a todo el mundo, pero era algo que sólo podía enseñar la experiencia de controlar la propia vida. En los primeros meses de la revolución Lenin no dejaba de insistir en que esta era la suma y esencia del proyecto socialista en Rusia, la quintaesencia de la promesa de emancipación marxista.

Análisis de clase y estrategia

Según Lenin, las cuestiones básicas de la revolución eran las siguientes: ¿A qué clase se podría confiar el poder y qué forma de ejercicio del poder estatal podría facilitar mejor el avance del socialismo? En su opinión, sólo había tres posibles candidatas en Rusia: la burguesía, el campesinado y el proletariado. Los mencheviques y los socialistas revisionistas creían que convenía luchar con uñas y dientes contra la radicalización del pueblo para garantizar su alianza con la burguesía. Pero Lenin opinaba que, en cuanto lo considerara oportuno, la burguesía traicionaría a la revolución democrática, rechazaría a los sóviets y recurriría a la fuerza bruta para acabar con la amenaza del socialismo. De hecho, no tendrían más remedio que actuar así, puesto que su posición socioeconómica y su seguridad futura dependían de ello. Después de todo, era la conclusión a la que había llegado Marx tras reflexionar sobre las revoluciones europeas de 1848 y la lección que cabía extraer de la Revolución rusa de 1905. Pensar que el destino de la revolución y los sóviets estaba en las buenas manos de la burguesía era peor que ser ingenuo, porque, de hecho, se desarmaba a los trabajadores y se les convertía en presa fácil del golpe que se avecinaba.

Siguiendo este análisis, el gobierno provisional y los sóviets

no podrían coexistir, puesto que encarnaban dos posturas de clase totalmente opuestas. La una creía preciso el liderazgo de la burguesía y, la otra, el del proletariado. Unos querían restringirse y negar la revolución, los otros difundirla y desarrollarla. En términos de clase estaba más claro que el agua que avanzar significaba acabar con la dualidad del poder, dar todo el poder a los sóviets y lograr que los campesinos, hambrientos de tierras, y los obreros urbanos radicales se hicieran con el control de la producción. Por lo tanto, había que apoyar todo aquello que extendiera y diera mayor profundidad a la revolución, por ejemplo el poder socioeconómico de la burguesía y los terratenientes.

Lenin afirmaba que, tras febrero, se había abierto un periodo transitorio de equilibrio de clases. Se trataba de un periodo crucial, en el que cada clase maximizaría sus fuerzas y ocuparía las mejores posiciones que pudiera para hacer frente a la confrontación final. Para el partido proletario esto implicaba, en primer lugar, que tendría que obtener una mayoría en los sóviets, de cuyos órganos representativos sólo formaban parte el campesinado y la clase trabajadora. En segundo lugar había que movilizar y dirigir a las fuerzas armadas en el momento y lugar adecuados. Lenin recordaba a sus colegas que las revoluciones eran, en último término, un duelo. Por lo tanto, había que tomarse en serio los aspectos relacionados con la movilización y militarización, que no dejaban de ser un arte (Lenin, 1960-1970, vol XXVI, pp. 22-27). A la hora de la revolución no se podía recaer en el fetichismo del parlamentarismo y la democracia formal. Los sóviets eran la forma contemporánea de la comuna y Marx afirmaba que la comuna era «una forma política que hemos descubierto y que, por fin, nos permitirá

hacer realidad la emancipación de los trabajadores» (Marx y Engels, 1962, vol. I, p. 522). Era la única forma de administración adecuada para emprender la tarea de la reconstrucción socialista; algo que estaba muy por encima del destrozo de tiendas o de la democracia formal o burguesa. Estaba por encima porque implicaba participación, porque estaba pensada para que participara toda la población, sobre todo los que carecían de educación, los pobres y desposeídos, que habrían de implicarse en la implementación de todas las políticas que afectaran a sus vidas. Era la última palabra del proyecto socialista porque hacía del socialismo una relación entre iguales que precisaba de una actividad incansable. En esta estrategia, la actividad de las masas para hacerse con el poder correría paralela, por un lado, al proceso por medio del cual aumentarían y comprobarían su capacidad de autogestión social y, por otro, al proceso que haría que los poderes del Estado y de las antiguas clases gobernantes quedaran neutralizados y pudieran usurparse.

Evidentemente, no fue la teoría marxista la que indujo a los residentes del Palacio de Invierno a una aterrorizada sumisión, ni la que hizo tomar, en octubre de 1917, la Oficina de Correos y Telégrafos, asegurar los puentes y tomar las guarniciones cruciales. Fue la labor de activistas organizados, preparados para luchar por la causa revolucionaria. Tenían diversos motivos para hacerlo, pero se suele decir que, en los meses que transcurrieron de julio a octubre de 1917, aumentó espectacularmente el apoyo al gobierno y los partidos políticos que lo apoyaban. Tras el fracaso de la ofensiva de Galitzia, en la que, en cierto modo, el gobierno de Kerensky se lo había jugado todo, la suerte

estaba echada. A una derrota sucedía otra y a un sacrificio otro; los rusos corrientes ya no tenían estómago para la guerra o el gobierno que la promovía. Como era de esperar, los oficiales se convirtieron en el núcleo de un movimiento de derechas que pretendía restaurar el orden, resucitar el patriotismo y volver a crear una fuerza de combate capaz de defender a Rusia. Y creían que, para lograrlo, tenían que imponer una dictadura regida por un líder carismático. Evidentemente, también habría que suprimir todos aquellos partidos e instituciones que pudieran ser una amenaza para su programa, como los sóviets y los partidos de izquierdas. El general Kornilov se autoproclamó salvador de la nación y, reuniendo a sus cosacos, emprendió la misión de limpiar Petrogrado de la chusma antinacionalista. El intento de golpe de Estado fracasó ignominiosamente, pero tuvo enormes consecuencias. En primer lugar, muchos acusaron a Kornilov de complicidad debido a su ambigüedad sobre el papel que debía desempeñar el gobierno provisional. Y la situación empeoró cuando el gobierno provisional, para hacer ver que estaba atajando el golpe, hubo de llamar en su ayuda a todas las fuerzas que pudieran ofrecer resistencia. Así que se dirigió al Sóviet de Petrogrado, que inmediatamente estableció un Comité Revolucionario Militar. Se liberó a los líderes bolcheviques que estaban en la cárcel desde el levantamiento espontáneo abortado de julio y estos inmediatamente asumieron el control de los destacamentos de trabajadores prosóviets. El Comité Revolucionario Militar siempre estuvo bajo su control, desde el principio (vía Trotsky y sus colegas).

Tras el fracaso del golpe de Estado de Kornilov, los bolcheviques reivindicaron para sí la gloria de ser los

auténticos defensores de la revolución. Sus pronósticos se habían hecho realidad. La burguesía se *había* pasado a la contrarrevolución apoyando a un militar aventurero que imitaba a Napoleón: «La crisis de Kornilov fue el punto de inflexión, puesto que parecía confirmar su mensaje [el de los bolcheviques] de que una política de compromiso con la burguesía no aportaría paz ni un cambio social radical» (Figes, 1997, p. 457). No se había solucionado *ninguno* de los problemas que preocupaban a la gente: las tierras, la guerra, el empleo o el bienestar del pueblo. Los partidos que formaban parte del gobierno provisional habían demostrado inequívocamente que no eran capaces de gobernar y la gente creía que volverían a la antigua forma de gobierno. La situación estaba madura para hacerse con el poder. La alternativa radical de los bolcheviques iba ganando terreno rápidamente. En septiembre, los bolcheviques eran mayoría en los sóviets de Moscú y Petrogrado. Sin duda eran mayoría en el Segundo Congreso Panruso de Sóviets, reunido el 25 de octubre. Habían logrado el apoyo de las ciudades clave, las zonas industriales, los acantonamientos y las bases navales. Lenin insistía en que ya había llegado el momento de la revolución. Nunca la resistencia había sido tan débil; las fuerzas revolucionarias estaban en ascenso. Un retraso sería fatal. Rusia debía actuar por exigencias de la revolución mundial. Rusia tendría el honor de ser la primera en romper la cadena imperialista. Lenin acosaba al dubitativo y temeroso Comité Central de su partido con la exigencia, cada vez más insistente, de que movilizaran a sus fuerzas para hacerse con el poder antes de que tuviera lugar el Congreso de los Sóviets (Lenin, 1960-1970, vol. XXVI, pp. 19-21). No sin reservas, se adoptó la decisión de asaltar

Petrogrado en la noche anterior al inicio del Segundo Congreso de los Sóviets. Los insurgentes de Petrogrado apenas encontraron resistencia, tomaron todas las instituciones y arrestaron a todos los miembros (salvo a Kerensky) del antiguo régimen. La batalla por Moscú sería más sangrienta y prolongada.

El extremo radicalismo de su programa inicial hizo que la Revolución bolchevique tuviera un tremendo impacto sobre la sociedad rusa. Ese programa no sólo socavaba la legitimidad del Estado y de todos los detentadores del poder, sino que también impedía la creación de cualquier tipo de orden social o la producción y circulación continua de bienes. Se acogió con tanto fervor el eslogan bolchevique en contra de la autoridad de jefes y empleadores que acabó siendo imposible crear o justificar la existencia de autoridad misma, lo que dificultaba enormemente la vida administrativa, social y económica del país. Los campesinos expulsaron a los terratenientes y tomaron las tierras. Como ya no tenían que obtener dinero a cambio de sus cosechas para hacer frente al pago de sus deudas (condonadas por la revolución), lo único que podía llevarles a comerciar en el mercado era ganar dinero para comprar bienes de consumo que ellos mismos no pudieran producir. Pero, como no había en el mercado bienes de este tipo, los campesinos carecían de incentivos para comerciar. Como actores racionales tendrían que volcarse en la producción autárquica para el consumo directo y no en el mercado. Y es lo que hicieron. La vida urbana y la producción industrial corrían el grave riesgo de extinguirse debido a la negativa de los campesinos a vender sus productos en el mercado.

En el caso de los trabajadores de la industria, sus intereses

también chocaban en algunos puntos con los planes y exhortaciones de los bolcheviques. No tendían a discriminar tan claramente como a Lenin le habría gustado entre la propiedad y el control. A las nacionalizaciones desde abajo siguió un fuerte rechazo a todo lo burgués, incluidas la formación y la especialización. Se consideraba enemigos del pueblo a los *spetsii* y a los hombres con gafas, a cualquiera que tuviera una educación, a todas las figuras de autoridad. En 1920, Bujarin se lamentaba de que la revolución de octubre se había limitado a destruir los antiguos modelos de autoridad y legitimación en el seno de la sociedad y el Estado. Disolvió, a todos los niveles y en todas las esferas de actividad, los vínculos existentes entre la *intelligentsia* técnica, los cuadros de dirección y gestión y los trabajadores. Los costes fueron tan enormes como la escala de esa ruptura. El resultado fue un descenso catastrófico de la producción industrial: «Es evidente, *a priori*, que la revolución *proletaria* generará inevitablemente un fuerte declive de los poderes productivos» (Bujarin, 1971, p. 106). Las relaciones laborales capitalistas (o trabajas o te mueres de hambre) habían sido muy opresoras y no se habían reemplazado por incentivos morales o materiales que aseguraran la disciplina y la eficacia en el proceso laboral. La forma de producción carecía de principios *positivos* y la civilización intentaba reemplazar al capitalismo. Lo que había ocurrido hasta entonces y lo que tuvo lugar después fue un proceso básicamente negativo de disolución y devaluación de las antiguas estructuras de poder y las actitudes que las legitimaban.

La dictadura del proletariado: disciplina y seguridad

Hacia 1920 ya era evidente que se había abierto una gran brecha entre la praxis real y las estructuras de poder del régimen, con sus principios legitimadores. El único cuerpo representativo elegido en Rusia en toda su historia por sufragio universal masculino fue disuelto por la fuerza en cuanto se reunió en enero de 1918. La asamblea constituyente (elegida en noviembre de 1917) contaba con una mayoría revisionista que no estaba dispuesta a aceptar las exigencias bolcheviques. Estos querían que se aprobaran todas las medidas adoptadas desde octubre y se reconociera la supremacía de los sóviets. Lo que siguió fue una amarga y brutal guerra que acabó en un proceso centralizador. No cabe duda de que la figura más importante de esta guerra civil fue Leon Trotsky. Ya se había convertido en un personaje destacado durante la revolución de 1905, cuando su feroz oratoria y gran energía le aseguraron la elección como presidente de los representantes del sóviet de los trabajadores de Petrogrado. Después intentó adoptar un papel independiente y conciliador en los debates entre mencheviques y bolcheviques, pero, en 1917, se mostraba un firme partidario de Lenin. Como comisario de la Guerra, Trotsky volvió a imponer la autoridad de los oficiales del ejército, restaurando la disciplina y cohesión en el Ejército Rojo.

A finales de la década de 1920, la guerra civil había acabado. Al fin y al cabo, los campesinos preferían a los bolcheviques que una restauración del poder «blanco» de los terratenientes. Ni la oposición interna ni la intervención externa habían logrado acabar con los bolcheviques. Pero, como lamentaba Lenin, habían destruido cualquier posibilidad de construir el socialismo en Rusia. Al acabar la

guerra civil empezaron a oírse voces poderosas, tanto dentro como fuera del partido, pidiendo que se rectificaran unas medidas centralizadoras adoptadas en el ámbito militar, económico y político que sólo había justificado el estado de guerra. El santo y seña de la Plataforma de Oposición de los Trabajadores era hacerse con el control de la producción obrera. El centralismo democrático exigía una vuelta a los procedimientos democráticos tanto dentro como fuera del partido. Había sóviets poderosos que pedían que se les devolviera el poder y se permitiera a todos los partidos socialistas competir libremente entre ellos. Pero Lenin y los bolcheviques sabían que si volvían a aceptar los principios más esenciales de la revolución perderían el poder. Unas elecciones libres darían la mayoría a sus adversarios políticos. Rusia estaba aislada internacionalmente; en el ámbito interno los bolcheviques se habían convertido en una minoría cada vez más pequeña. Habían perdido el apoyo popular y sólo un número patéticamente pequeño de personas, «no más de unos cuantos miles en toda Rusia» (Lenin, 1960-1970, vol. XXXII, p. 61), se ocupaban realmente del gobierno y la administración: «El proletariado está desclasado, es decir, se le ha despojado de su rutina de clase» (Lenin, 1960-1970, vol. XXXIII, pp. 23-24). Como bien recordara Lenin al partido, la base se había marchitado.

El viejo modelo del socialismo entendido como el poder del pueblo y los principios que habían legitimado las comunas de democracia radical ya no servían. La alternativa era el modelo de Estado «positivo» descrito por Marx a sus seguidores bajo el nombre de «dictadura del proletariado». Es la forma de Estado recomendada en el Manifiesto Comunista que aparece, mejor descrita, en la «Crítica al

programa de Gotha» (Marx y Engels, 1962, vol. II, pp. 18-37). La dictadura del proletariado era todo lo que no era la comuna. En vez de transferir el poder lo centralizaba, en vez de ser un estado de transición se suponía la forma más acabada de administración popular. Mientras que en la comuna se intentaban cambiar las relaciones de poder, la dictadura del proletariado empezaría por transformar las relaciones de propiedad. Una era necesariamente participativa y democrática, la otra totalmente agnóstica respecto de las estructuras de poder y modelos de responsabilidad. La comuna se definía en términos organizativos y procedimentales, pero Lenin, presa de su nuevo relativismo, afirmaba que «la forma de gobierno no tiene absolutamente nada que ver» (Lenin, 1960-1970, vol. XXVIII, p. 238). Si la comuna era el socialismo en su vertiente liberadora que exigía acción, la dictadura del proletariado era el socialismo entendido como una forma de producción eficaz y de distribución equitativa, que garantizaría la ausencia de necesidades materiales. Su meta no era acabar con la alienación, sino algo mucho más manejable: el fin de la explotación. Era marxismo en forma moderna y se expresaba en voz pasiva.

Hacia 1920, Lenin, Bujarin y Trotsky insistían en que el socialismo no tenía nada que ver con la autonomía, la acción y la libertad. «No prometemos libertad ni democracia» (Lenin, 1960-1970, vol. XXXII, p. 495). Recurriendo a una frase estremecedora, pero que expresaba perfectamente el nuevo estado de ánimo, Lenin declaró: «La industria es indispensable, la democracia no» (Lenin, 1960-1970, vol. XXXII, p. 27). Bujarin, Trotsky y Lenin estaban totalmente de acuerdo en que había que dar prioridad absoluta a la

maximización de la producción, lo que, en su opinión, exigía mucha disciplina y responsabilidad, así como la imposición de un control autoritario del proceso laboral. Bujarin veía claro que «en un Estado *revolucionario,* el poder es la mejor palanca de la revolución económica… Hay que *interiorizarlo* para que surjan la *autoorganización y autodisciplina de los trabajadores*». Habría que extender la coacción estatal a la clase gobernante, incluso a la «vanguardia proletaria que forma parte del partido de la revolución» (Bujarin, 1971, pp. 151-156). Trotsky era aún más enfático. El único modelo de organización apropiado para el periodo de transición era el ejército. Sólo el ejército tenía derecho de vida y muerte sobre sus miembros, les dirigía y castigaba, manteniéndolos sometidos a la autoridad inapelable de un solo hombre. Entre 1920 y 1921, Trotsky insistía en que la militarización de las fuerzas de trabajo y del Estado era la única manera de reformar a unos trabajadores recalcitrantes y a una economía dislocada para lograr la meta fundamental del socialismo: la maximización de la producción (Trotsky, 1961, p. 144). También Lenin veía bastante claro que la clase trabajadora estaba dividida y degradada, se había desclasado y no podía crear su propia dictadura. Sólo podría ejercer su poder como clase con la ayuda de una vanguardia que formara parte del partido.

En estas circunstancias la dictadura del proletariado prometía mucho más que la comuna a la hora de legitimar el poder del Estado. Todas las comunas, desde la primera hasta la última, eran tremendamente antiestatalistas y su meta era devolver a la sociedad todos los poderes que el Estado les había arrebatado. Lo que suponía una gran dispersión del poder. Sus palabras clave eran colegialidad, retirada,

responsabilidad y la ausencia de cualquier tipo de mediación o ventaja material. Recordaba mucho a la antigua Edad de Oro, era una vuelta al poder ejercido cara a cara en las sociedades premodernas, pero suponía que el volumen y la complejidad de los asuntos públicos era manejable y resultaba asequible para toda la población. No era un punto de partida sobre el que construir una versión moderna de Estado, ni una estructura permanente de poder. La dictadura del proletariado, en cambio, era claramente una forma de Estado, la forma de Estado más autoritaria, la primera que se mostraba abiertamente partidaria de un Estado que sólo admitía y valoraba a los trabajadores. Habría que crear un cuerpo central que se encargaría de concentrar todas las fuerzas de producción, distribución e intercambio en una única autoridad estatal. No cabía duda de que era un Estado moderno en su defensa de la máquina, la división del trabajo y las virtudes atribuidas a una organización a gran escala y autoritaria. No se vería limitado ni por la ley, ni por la moralidad, ni por las convenciones; se limitaría a perseguir implacablemente los intereses de clase del proletariado. Se reconocía abiertamente, e incluso con cierto orgullo, que el poder del Estado descansaría sobre la coacción y el terror si fuera necesario. Hacia 1920 tanto Trotsky como Lenin y Bujarin se mostraban de acuerdo en que la vía al socialismo pasaba por la máxima ampliación posible de los poderes del Estado. Bujarin insistía en que formalmente el Estado soviético tendría que copiar el centralismo autoritario del Estado imperialista, sobre todo en lo referente al control y dirección de la economía. En este segundo momento de desarrollo del poder soviético lo que prometía el socialismo era reparar y remediar las deficiencias, el despilfarro, la falta

de planificación y las desigualdades generadas por la forma capitalista de producción. Pero para lograrlo había que controlar, a escala nacional, las fuerzas productivas, los recursos que invertir, la fuerza de trabajo y la distribución de bienes y servicios entre toda la población. Dado lo peligrosa que era la situación en la que se encontraba Rusia (y, por tanto, el socialismo) en 1921, estas ideas y esta concepción del socialismo resultaban muy atractivas. El país estaba devastado. La guerra mundial, la civil y el desmoronamiento de la industria habían reducido el PIB en todos los sectores hasta, aproximadamente, un 20 por 100 de las cifras de 1913: «En el caso del hierro y el acero, estaba, de hecho, por debajo del 5 por 100» (Hosking, 1985, p. 120). Las ciudades se habían despoblado, el proletariado estaba destruido y el campesinado muerto de hambre. La revolución a la europea que se suponía iba a sacar a Rusia del atraso no se había hecho realidad, en contra de todo pronóstico teórico. Internamente aislados («No somos más que una gota en el océano del pueblo», se lamentaba Lenin con frecuencia) y carentes de conexiones con el exterior, los bolcheviques se encontraban en una situación desesperada al haber perdido todo apoyo. Carecían de una base social sólida. ¿Cómo iban a reproducir su propio poder al nivel más básico? ¿Cómo podrían garantizar el poder de un Estado que se había convertido en su último bastión?

En esta situación, Bujarin reflexionaba sobre la forma en que las asediadas fuerzas de la burguesía imperialista habían logrado aferrarse al poder y reproducir su forma de obtener plusvalías. Según Bujarin, habían sobrevivido acabando con la democracia, creando una ideología de identificación obligatoria con la unidad nacional y, sobre todo, recurriendo

al poder del Estado para intervenir masivamente en la economía y poder garantizar la reproducción de su capital y el mantenimiento de los complejos sistemas utilizados para obtener plusvalías de la población en general. Bujarin creía que, en lo esencial, el Estado proletario sería un mero reflejo del Estado de los capitalistas monopolistas: «Así, el capitalismo de Estado se invierte en el Estado socialista de los trabajadores» (Bujarin, 1971, p. 79).

La ideología de Estado soviética: la promesa de abundancia

Lenin, Trotsky y sobre todo Bujarin habían formulado los principios teóricos que legitimaron al Leviatán socialista entre 1920 y 1921. Sin embargo, fue imposible implementar esa forma de gobierno en ese momento. En la primavera de 1921 el régimen se enfrentaba a una acumulación de crisis incesantes. A las revueltas de los trabajadores de Petrogrado siguieron la revuelta de los marineros ultrarradicales de la base naval de Kronstadt y una revuelta de campesinos que arrasó el oeste y sur de Rusia. La aventura final del movimiento revolucionario de posguerra acabó ignominiosamente tras la derrota de los comunistas alemanes en marzo de 1921. Era evidente que no iba a haber un levantamiento proletario que redimiera el atraso ruso, o que este se pospondría indefinidamente. El régimen se mantenía a duras penas mientras presidía un país arruinado, desencantado y aislado.

En estas circunstancias se introdujo la retirada estratégica que suponía la Nueva Política Económica. Se invirtieron los grandes planes para la dirección y gestión de la economía. El Estado se desprendió de la propiedad y gestión de las pequeñas y medianas empresas, reteniendo sólo los sectores

de la industria y la comunicación estratégicamente importantes. La libertad de comercio, de la que no se había privado a campesinos y comerciantes, se extendió a medida que el Estado se desentendía. Se acabó el experimento del comunismo de guerra. La nueva forma de producción socialista quedó a la espera de tiempos mejores.

Estaba claro desde el principio que una planificación completa a nivel nacional requería que el Estado controlara todos los niveles de producción: tierra, capital, trabajo, transporte y distribución de los productos. En 1928 los comunistas rusos distaban bastante más de ejercer este tipo de control que muchos de los regímenes europeos. Hubo que pasar por la revolución de Stalin y los dos planes quinquenales que se elaboraron inmediatamente después para cambiar esta situación e introducir, por primera vez en la historia, lo que se denominaría «economía planificada». Lenin había ido promocionando sin cesar a Stalin, al que consideraba un hombre de confianza y que estaba a cargo de situar a las personas clave en los lugares adecuados de la maquinaria del partido y el Estado. Tras la muerte de Lenin se presentó a sí mismo como el intérprete elegido de los términos del leninismo y utilizó el poder que le deparó esta situación para lograr que el partido atacara primero a su ala izquierda (vinculada a Trotsky y sus aliados) y luego a su ala derecha (agrupada en torno a Zinoviev y Kamenev). En 1928 ostentaba el control del partido y el Estado y procedió a anunciar la puesta en marcha de planes radicales para industrializar el país rápidamente y colectivizar la agricultura. Se acabó de golpe con la moderación de la Nueva Política Económica. No podemos entrar aquí en las diversas teorías existentes sobre los motivos que pudieran

latir tras esta brusca transformación, ni analizar las cifras de muertes prematuras causadas por este holocausto. Lo que sí podemos afirmar sin ninguna duda es que fue la transformación más salvaje y traumática impuesta por el Estado a una sociedad moderna. Se destruyó para siempre una forma de vida ancestral, que ofrecía una seguridad y una identidad basada en la tradición; con ella murieron clases enteras. Se destruyeron pueblos, se crearon campos de concentración, se quemaron cosechas, se mató al ganado y en las hambrunas subsiguientes murieron millones. El régimen se aseguró el control de la tierra a un coste inimaginable. También creó una amplia fuerza de trabajo que no tenía nada y se puso a reconstruir las ciudades y los complejos industriales, a cavar canales y reconstruir las centrales eléctricas, impulsando así un incremento de la producción. Stalin supervisó estos cambios implacables (y la mayoría de las veces ni siquiera planificados) en la agricultura y la industria (Nove, 1992).

Uno de los argumentos más debatidos en la larga lucha entre Stalin y Trotsky era si la Unión Soviética podría o no construir el socialismo en un solo país. Evidentemente, no podría imponer el comunismo fuera de Rusia, pero sí podía (de hecho debía) crear un modo de producción que demostrara que era superior al capitalismo (Stalin, 1953-1955, vol. VI, pp. 110-111). Cronológicamente debía reemplazar a un capitalismo maduro o degenerado y era de naturaleza progresista en la medida en que decía liberar la innovación tecnológica que los monopolios capitalistas habían inhibido. Prometía duplicar la capacidad de producción y eliminar las numerosas brechas entre producción y consumo, que sólo generaban confusión,

depresión, despilfarro de recursos y desempleo.

La razón de ser de la sociedad pasó a ser la de asegurar la satisfacción continuada de las necesidades materiales de los individuos, tal como se proponía en la línea saint-simoniana de marxismo que había pasado a dominar la ideología del Estado soviético. Los individuos precisaban alimentos, alojamiento y ropa; unas necesidades que había que satisfacer. Es más, poniendo en juego su imaginación podían definir necesidades mucho más sofisticadas. Su preocupación existencial era que, como individuos aislados, no podrían satisfacer ininterrumpidamente ni sus necesidades más elementales. El concepto del socialismo estilo soviético se basa en la existencia de una criatura con ciertas necesidades materiales (y una productividad individual limitada), que pasa a formar parte de la sociedad para poder satisfacerlas. El individuo entra a formar parte de esa sociedad como fuerza de trabajo. A cambio de disfrutar de la seguridad y la satisfacción social de sus necesidades, los individuos deben renunciar a controlar su fuerza de trabajo. Deben ceder este control a la sociedad o, mejor dicho, a las instituciones sociales organizadas y con autoridad: el Estado. Evidentemente, el Estado no podía negociar, seguir y elaborar un plan de trabajo para cada individuo. Reconocía conjuntos de fuerza de trabajo que se integraban en las estructuras nacionales controladas por los ministerios del gobierno central. Lo que cualificaba para la ciudadanía era la aportación de fuerza de trabajo socialmente útil. Los ciudadanos eran trabajadores de una empresa que diseñaba un plan. El colectivo de trabajadores era responsable de que todos sus miembros desarrollaran una actitud adecuada hacia la disciplina y la ejecución concienzuda del trabajo,

cumpliendo con sus responsabilidades sociales. Existía toda una jerarquía de incentivos y sanciones propios de un Estado del bienestar que garantizaban que cada individuo cumpliera con el trabajo que le correspondía. El colectivo de trabajadores decidía el salario que iba a percibir cada trabajador individual. En el seno del colectivo de trabajadores era, a su vez, la dirección del partido la que elegía a los candidatos apropiados para formarse y adquirir las habilidades necesarias que determinarían sus perspectivas de promoción. De hecho, era el partido el que decidía quién realizaba qué trabajo.

Al colectivo de trabajadores se le encargaban, no obstante, tareas de carácter tanto económico como político / moral. A menudo distribuía las viviendas disponibles, decidiendo quién tenía derecho a los mejores pisos. Controlaba la distribución de bienes de consumo muy escasos y, por lo tanto, extremadamente valiosos, como coches, televisores en color y lavadoras. Gestionaba los lugares de ocio de los trabajadores y facilitaba villas vacacionales. El colectivo de trabajadores era un lugar por el que todo ciudadano debía pasar obligatoriamente, siendo consciente del poder que ejercía, de su capacidad de privarles de los bienes escasos y valiosos que la sociedad podía ofrecer. Se socializaba a los individuos a edad temprana en la familia, grupos de amigos y vecindarios, enseñándoles los modelos de conducta y manifestaciones externas que podrían darles acceso a los recursos escasos. La disciplina y diligencia en el trabajo era lo fundamental, pero había que complementarlas con ropas adecuadas, muestras de civismo (asistir a las reuniones, levantar la mano, votar, hacer comentarios elogiosos) y apoyo a las políticas en curso y sus líderes. La empresa / colectivo

era el lugar donde se creaban no sólo los valores materiales, sino también aquellos valores morales y políticos que demandaba una sociedad cuyos valores, a su vez, la reproducían y reforzaban.

De acuerdo con las normas soviéticas de justicia distributiva, recibía más quien producía más. Pero cuanto mayor era el volumen de valores creados por los individuos y sus colectivos, más se incrementaba el número de valores que habían de ser tenidos en cuenta por los agentes de la planificación central, es decir, más crecía el aparato del Estado central. El sistema de planificación se articulaba a través de ministerios, *trusts,* empresas y colectivos de trabajadores. Era un único vehículo integrado, del que el Estado soviético extraía un excedente social de toda la población. *In abstracto* era un sistema perfecto para reproducir el poder de los detentadores del poder: los asignadores de recursos del Estado central. Después de todo, ellos fijaban los precios de las mercancías, los bienes y los servicios, controlando impuestos y salarios y, de paso, el excedente social del que disponían a voluntad. Manejándolo con astucia y limitando los beneficios de los grupos de elite, los distribuidores centrales se aseguraban un aumento de su propio poder. Todos los miembros del sistema estaban envueltos en complejas redes cómplices de legitimación en las que recibían más los más leales y, como sabemos, la lealtad era condición necesaria para acceder a cualquier nivel (Konrád y Szeleny, 1979; Feher, Heller y Markus, 1983; Harding, 1984).

Los defectos del sistema económico soviético demostraban la falsedad del positivismo marxista en el que se basó. El experimento soviético confirmó que, a medida que se iban

modernizando, complejizando e interconectando las unidades económicas del sistema soviético, se hacía más difícil la planificación. Lejos de ser la panacea capaz de librar a la industria definitivamente de la ineficacia y una innovación tecnológica incontrolada, los Planes del Estado se convirtieron en un obstáculo insuperable para la innovación y la eficacia; en vez de ser una solución, empezaron a ser un problema enseguida. Las ideas modernistas y positivistas que latían tras el proyecto planificador demostraron ser muy optimistas. Ni las mejores mentes matemáticas con el equipo informático más sofisticado pudieron aprehender el inmenso volumen de variables, y sus infinitas combinaciones, con las que tenía que habérselas la dirección central de la economía planificada. La gente se fue dando cuenta de que la planificación no arrojaría los frutos esperados, hasta que, finalmente, los planificadores lo acabaron comprendiendo también. El sistema soviético no daba a sus ciudadanos / productores mayores beneficios materiales que otros sistemas, así de claro. Ni tampoco estaba recompensando la productividad. Sin embargo, habían sido estas promesas las que habían movido a la gente a renunciar a su autonomía personal y al control sobre su propio trabajo, constituyendo un elemento de legitimación esencial para el régimen soviético. Evidentemente, el truco de todas las teorías de contrato social es que, cuando el Estado no cumple, los ciudadanos se liberan de sus obligaciones frente a él. A finales de la década de 1980 era evidente que los criterios de legitimación marxistas ya no servirían de ancla al poder estatal.

Conclusión

Se habían puesto en práctica todas las variantes del proyecto emancipatorio marxista y todas habían fracasado. El proyecto socialista de instaurar una libertad al estilo de las comunas acabó en hambre, aislamiento y devastación. El proyecto del socialismo en tanto que seguridad y eficacia garantizadas por el Estado acabó en la austeridad terrorista del periodo estalinista. Y, por último, el proyecto socialista basado en la promesa de abundancia garantizada a través de mecanismos de planificación en un Estado del Pueblo acabó en elites corruptas y una escasez endémica de bienes de consumo. Sólo al final hubo algún intento teórico (y práctico) de entender la complejidad de la política moderna.

Se puede alegar que el marxismo empobreció el discurso político de todo el periodo soviético y que, presumiblemente, aún sigue obstaculizando una relación sana entre el Estado y la sociedad civil rusa. En época soviética no se podía debatir en torno a cuestiones sobre cómo controlar y limitar el poder de los poderosos o cómo exigirles responsabilidades. No había política de oposición, no había una discusión abierta de estrategias económicas o políticas alternativas, ni un discurso dirigido directamente a circunscripciones concretas. Los teóricos sociales soviéticos y los líderes políticos empezaron a reflexionar seriamente sobre las complejas interdependencias existentes entre la sociedad civil, el individuo y el Estado sólo en los últimos años, y aun entonces de forma intermitente. Únicamente al final se redescubrió a una sociedad civil que constituía una esfera que podía y debía tener cierto grado de autonomía, lo que a su vez requería de nuevas leyes y procedimientos. Sólo en el ocaso de la Era Soviética se reconocieron dubitativamente las virtudes del pluralismo. Eran innovaciones muy radicales

sugeridas por Mijail Gorbachov en su programa de *perestroika* (reconstrucción) y *demokratisatsiya* (democratización), que, lejos de estabilizar y renovar los sistemas soviéticos de poder, tuvieron el efecto diametralmente opuesto. La democratización demostró ser especialmente corrosiva para el monopolio comunista del poder. Dio voz a nuevos electorados políticos y nacionales que disolvieron rápidamente a la Unión Soviética. Al final se permitió, con grandes reservas, que ciertos grupos e individuos obviaran las limitaciones impuestas por los Planes estatales y crearan cooperativas o empresas privadas. Y en el mismo momento en el que se concedió permiso para que cada cual decidiera su forma de trabajo, el partido y el Estado perdieron todo poder. De repente, el partido ya no podía controlar el acceso al poder o conceder el beneficio de disfrutar de asistencia social, ofrecer perspectivas de ascenso, etcétera. El régimen ya no era capaz de reproducir los valores morales y materiales necesarios para garantizar su propia supervivencia. Permitió las operaciones sin freno ni medida de variantes perversas del capitalismo y el auge glorioso de una democracia plebiscitaria, dando entrada a los oscuros encantos del nacionalismo.

XII. El comunismo asiático

David McLellan

El contexto histórico

El marxismo, que en sus inicios fuera una reflexión sobre las consecuencias económicas, sociales y políticas de la Revolución Industrial, hunde sus raíces en Europa. Llevarlo a Asia ha sido problemático, excepto desde el punto de vista de que «los países más avanzados son un espejo del futuro de los menos avanzados» (Marx, 1995, p. 12). En efecto, el marxismo sólo pudo arraigar en Asia adaptando dos elementos. En primer lugar, tuvo que integrar los valores culturales autóctonos. Aunque no todos los marxistas estuvieran de acuerdo con U Ba Swe, secretario general del Partido Socialista de Borneo, cuando afirmaba en 1951: «La teoría marxista no está en contradicción con la filosofía budista. En realidad existe algo más que una mera semejanza entre ambas; de hecho, son conceptualmente iguales» (Trager, 1959, p. 11), era evidente que habría que adaptarse a ciertos modelos culturales y creencias. Podemos aplicar, *mutatis mutandis,* a todo el marxismo asiático las siguientes palabras de Mao Zedong: «Para los comunistas chinos que forman parte de la gran nación china, carne de su carne y sangre de su sangre, hablar del marxismo al margen de las características chinas es hablar de un marxismo meramente abstracto, de marxismo en el vacío» (Mao, 1965-1977, vol. I, pp. 209 ss). En segundo lugar, el marxismo llegó a Asia para apoyar, o al menos para que lo pareciera, las aspiraciones anticolonialistas y nacionalistas. Aunque en las interpretaciones más simplistas de Marx se afirmara que los trabajadores no tenían patria, los análisis marxistas del

imperialismo y los movimientos nacionalistas del mundo extraeuropeo cobraban fuerza a medida que avanzaba el siglo XX.

La victoria de los bolcheviques en 1917 permitió que surgiera el marxismo asiático bajo la tutela de una Unión Soviética emergente (Carrère d'Encausse y Schram, 1969, pp. 69 ss). En el Segundo Congreso de la Internacional Comunista, celebrado en 1920, el líder de la organización india, M. N. Roy, alegaba que el éxito de la revolución en Europa dependía de su éxito en Asia, que privaría al capitalismo europeo de sus «superbeneficios» (puede leerse más sobre los puntos de vista de Roy en Gupta, 1980). En cambio, Lenin fue más cuidadoso, porque, como lo que le interesaba era salvaguardar al naciente Estado soviético, en ciertos casos recomendaba subordinar a los movimientos comunistas de los países atrasados a los nuevos movimientos nacionalistas «burgueses y democráticos». Lenin simpatizaba con los movimientos de base agraria, pero Roy afirmaba que la clase obrera de Asia era lo suficientemente importante y tenía una conciencia de clase que le permitiría liderar al movimiento revolucionario. Sin embargo, los nuevos partidos comunistas no lograban destacar en aquellas áreas donde deberían, según los principios marxistas ortodoxos. En la India el Partido Comunista no tuvo un papel destacado en la lucha contra el gobierno británico. Y en Japón, donde ya había una clase trabajadora importante en la industria, no se contó con el Partido Comunista hasta la ocupación estadounidense de la posguerra. Fue en China donde empezó a tomar forma un tipo específico de marxismo asiático, pero sólo después de que diezmaran al Partido Comunista los mismos movimientos burgueses nacionalistas

favorecidos por la política exterior soviética.

El marxismo chino

El Partido Comunista Chino (PCC) se creó en 1921 y Mao Zedong fue uno de los 13 miembros fundadores. El PCC hubo de enfrentarse, desde el principio, al problema ya tradicional de qué políticas adoptar en lo que parecía una revolución nacionalista y republicana, una revolución «burguesa» (véase Luk, 1990). A principios de 1920, la mayoría de las fuerzas nacionalistas apoyaban al Kuomintang (KMT) del Dr. Sun Yat-sen, que había logrado hacerse fuerte en Cantón, en el sur de China, con la ayuda de Rusia. Trotsky, al contrario que Stalin, creía que el KMT era un partido burgués. Pero prevaleció la opinión de Stalin, que lo consideraba una coalición de diferentes clases y, presionado por Rusia, el Partido Comunista Chino formó un Frente Unido con el Kuomintang en 1923, convirtiéndose en su ala izquierda. A principios de 1926 el Kuomintang, bajo el liderazgo del sucesor de Sun, Chiang Kai-shek, inició la exitosa Expedición del Norte para expulsar de allí a los señores de la guerra y los imperialistas occidentales que les apoyaban. Pero cuando los comunistas lograron organizar un levantamiento en Shanghái (que contaba con la mayor concentración de trabajadores industriales de China), Chiang les atacó sin piedad. Murieron cientos de sus miembros y se ilegalizó el partido. Bajo el liderazgo de Mao, la soldadesca comunista se retiró a la salvaje región montañosa de Jingkangshan, en la frontera oriental de la provincia de Hunan, donde había nacido el líder. El Comité Central estalinista del partido, acosado y asediado por el KMT, optó por la desastrosa política de atacarles de frente. Al final, lo único que pudo hacer el Ejército Rojo fue

escapar y buscar otro refugio. Lo hicieron en 1934 y avanzaron más de 9.600 kilómetros, a lo largo de 12 meses, por un terreno sumamente inhóspito antes de encontrar una base segura en Yenan, en el noroeste de China. Durante esta Larga Marcha, Mao se convirtió en el líder indiscutible del partido y dotó al marxismo chino de su carácter distintivo.

Obviamente, no es fácil determinar cuánto debe a la cultura china la versión del marxismo de Mao. Hay que tener en cuenta que el pensamiento chino es más empírico y pragmático que el occidental. El budismo y el taoísmo parten de los opuestos (todo está imbuido de la contradicción existente entre el yin y el yang), a los que se consideraba relacionados con la dialéctica. A nivel más inmediato, no cabe duda de que ciertas novelas clásicas chinas, como *A la orilla del agua,* con su glorificación de las revueltas campesinas y las conquistas militares, ejercieron cierta influencia sobre Mao. Lo que dejó bien claro era que los campesinos, a los que denominaba la «vanguardia de la revolución» (Mao, 1965-1977, vol. I, p. 30), desempeñarían el papel principal en el movimiento revolucionario. Cuando los comunistas se establecieron en Yenan, los campesinos entendieron mejor lo que esto significaba en la práctica. Llevaron a cabo una política agraria moderada; hubo confiscaciones; las rentas no podían exceder de la tercera parte de lo producido; no se incentivaba la reclamación de tierras para que los comunistas pudieran alimentarse de forma autosuficiente; y, para reducir los gastos del gobierno, los funcionarios del partido participaban en las labores agrícolas y otras actividades productivas. Pero el hecho de que el enclave estuviera en pie de guerra significaba que había que darle más importancia que nunca al ejército. Es

sabido que en este contexto Mao afirmó: «Todo comunista debe aprehender la verdad. El poder político procede del cañón de un arma». Y continuaba: «Defendemos el principio de que es el Partido el que manda sobre el arma y nunca se debe permitir que el arma mande sobre el Partido» (Mao, 1965-1977, vol. II, p. 224). Uno de los legados más duraderos de los orígenes históricos del comunismo chino fue el secretismo que siempre rodeó a los debates internos de los jerarcas del partido. Mientras que los comunistas rusos libraron su (breve) guerra civil tras haber alcanzado el poder y mantuvieron una atmósfera de debate relativamente abierta en el seno del partido hasta bien entrada la década de 1920, el Partido Comunista Chino estuvo en pie de guerra, contra el Kuomintang o los invasores japoneses, las dos últimas décadas anteriores a la victoria final.

La naturaleza militar del primer comunismo chino hizo que una de las contribuciones de Mao más originales a la teoría y práctica del marxismo contemporáneo fuera su concepción de la guerra de guerrillas. Basándose en escritores clásicos chinos, como Sun Tzu, Mao afirmaba: «Nuestra estrategia es enfrentar uno a diez y nuestra táctica enfrentar diez a uno» (Mao, 1965-1977, vol. I, p. 237). Creía que las guerrillas debían organizarse de tal manera que pudieran concentrarse rápidamente para diseñar ofensivas locales contra fuerzas superiores a pesar de su inferioridad general. En cuanto fuera posible debían actuar de común acuerdo con las tropas regulares activas tras las líneas enemigas, distorsionar las comunicaciones, etcétera. Y, lo que era aún más importante, las guerrillas debían controlar algunas bases a las que siempre pudieran retirarse. Tendrían que ser zonas de difícil acceso, montañosas o rodeadas por

pantanos o desiertos. Las tropas mismas tendrían que trabajar la tierra y producir activamente. Deberían contribuir a elevar la productividad de los habitantes de la zona y, a ser posible, organizar servicios sociales básicos. Así no serían una carga para la gente del lugar y no tendrían que enfrentarse al aburrimiento de los periodos de inactividad, que socavaban la moral de las tropas tradicionales. Posteriormente los partisanos de Tito aplicarían esta táctica con gran éxito en Yugoslavia, el FLN lo haría en Argelia, se aplicó en la Revolución cubana y, por supuesto, en Indochina.

El éxito de estas tácticas y la rápida expansión del poder comunista en el noreste de China permitió a Mao difundir sus puntos de vista sobre el futuro de la Revolución china. Se mantenía fiel a una doctrina del leninismo en la que hacía especial hincapié el Frente Popular Estalinista de la Tercera Internacional tras 1935: la Revolución por etapas. Una revolución burguesa y democrática precedería a la revolución socialista: «En el curso de su historia, la Revolución china debe atravesar dos etapas, primero la revolución democrática y luego la revolución socialista; dos procesos revolucionarios muy distintos por su misma naturaleza» (Mao, 1965-1977, vol. II, p. 341). Pero, debido al fenómeno del imperialismo, la revolución mundial en la que China tomaría parte sería una revolución socialista, por lo que la Revolución china, aun siendo burguesa, conduciría a la hegemonía del proletariado. «El primer paso de nuestra Revolución será la creación de una nueva sociedad democrática bajo la dictadura de todas las clases revolucionarias de China, con el proletariado al frente. Después, la Revolución pasará a su segunda fase, en la que se establecerá una sociedad socialista

en China» (Mao, 1965-1977, vol. II, p. 347). Mao fue más allá que Lenin al afirmar que en la Revolución intervendrían diversas clases revolucionarias. Quería resaltar el carácter revolucionario del pueblo chino en su conjunto y, a su vez, la insistencia en el carácter burgués de la Revolución satisfacía al campesinado, que no sentía entusiasmo alguno por el socialismo. Cuando hablaba del proletariado en realidad se refería al PCC, que representaba a una clase obrera «ausente». La rápida transición al socialismo y el sinocentrismo de la evolución posterior a 1949 aún no formaban parte del pensamiento de Mao.

Mao no sólo reflexionaba sobre la naturaleza de la revolución venidera, también se dedicó a dotar al partido de una base filosófica y escribió dos ensayos titulados «Sobre la práctica» y «Sobre la contradicción». En el primero Mao resaltaba: «Los marxistas creen básicamente que la actividad productiva es la actividad práctica fundamental del ser humano, la que determina todas las demás» (Mao, 1965-1977, vol. I, p. 295). Mao siguió empapándose de la tradición marxista encarnada en Lukács, Gramsci y el último Lenin. En «Sobre la práctica» entreveraba las *Tesis sobre Feuerbach* con un método científico propio de las ciencias naturales, burdo e inductivo, negando que el marxismo tuviera una base ontológica o contara con una metafísica subyacente. Esto casaba bien con la aversión que sentía el propio Mao hacia el estudio y el dogmatismo y también con su deseo de justificar teóricamente sus propias políticas. El éxito práctico del régimen de Yenan, aunque fuera poco ortodoxo desde el punto de vista comunista, le legitimaba. Pues la filosofía marxista del materialismo dialéctico «hace hincapié en que la teoría se forja por medio de la práctica, de

la que, a su vez, se sirve. La verdad de todo conocimiento o teoría nunca la determinan los sentimientos subjetivos, sino los resultados objetivos de la práctica social. La práctica social es el único criterio de verdad» (Mao, 1965-1977, vol. I, p. 297).

En su segundo ensayo, «Sobre la contradicción», Mao habla de las «leyes» de la dialéctica y hace del concepto de contradicción el centro de su forma de entender el mundo (Knight, 1990). Pero a Mao no le interesaba subrayar la universalidad de la contradicción, sino su particularidad. «Lo que los dogmáticos no entienden es que las condiciones son distintas en los diferentes tipos de revolución y que, por lo tanto, hay que aplicar métodos diversos para solucionar contradicciones que nunca son iguales. Resulta así inevitable que, cuando aplican arbitrariamente y en cualquier lugar lo que consideran una fórmula inalterable, retrasen las revoluciones o conviertan en un caos lo que en principio estaba bien hecho» (Mao, 1965-1977, vol. I, p. 331). Las diferentes contradicciones requieren distintos métodos para su resolución. Por ejemplo, «en Rusia existía una oposición esencial entre la contradicción resuelta por la Revolución de Febrero y la resuelta por la Revolución de Octubre» (Mao, 1965-1977, vol. I, p. 322). Mao quería analizar lo que consideraba la contradicción fundamental y el principal aspecto de esa contradicción. Escribió: «El proceso de desarrollo de algo complejo implica muchas contradicciones y una de ellas ha de ser, necesariamente la principal, aquella cuya existencia y desarrollo determina la existencia y evolución de las demás contradicciones» (Mao, 1965-1977, vol. 1, p. 331). Todo lo cual tenía implicaciones evidentes para las políticas que quería poner en práctica: la guerra

contra Japón era la contradicción principal y la lucha contra el KMT de momento era secundaria. En relación a los principios generales del materialismo histórico, los puntos de vista de Mao implicaban una reformulación sustancial.

Afirmaba que

> son las fuerzas productivas, la práctica y la base económica las que, por lo general, desempeñan el papel más importante y decisivo; quien niegue lo anterior no es un materialista. Pero también hay que admitir que, en ciertas condiciones, algunos aspectos de las relaciones de producción, la teoría y la superestructura adoptan ese papel esencial. Cuando la superestructura (política, cultura, etcétera) impide el desarrollo de la base económica, los cambios políticos y culturales se vuelven básicos y decisivos (Mao, 1965-1977, vol. I, p. 336).

Este enfoque daba una relevancia a la política y la cultura que Mao explotaría más tarde.

La victoria obtenida por el Partido Comunista en 1949 permitió a Mao dar rienda suelta a la reforma de la superestructura, sobre todo durante los años de la Revolución Cultural. Empleó tres años en reconstruir una economía devastada por la guerra civil, y el primer plan quinquenal de 1953-1957 empujó al país a un desarrollo hacia el socialismo más rápido del que se había pensado en 1949. En parte, fue el resultado del inevitable enfrentamiento entre la planificación y la propiedad privada, tanto en la industria como en la agricultura. Por otro lado, la Guerra de Corea exigía demasiado de la economía china y aceleraba la merma del poder económico de las clases potencialmente hostiles al régimen. En principio, se impuso la colectivización y creación de cooperativas en el sector agrícola, para evitar que se desencadenaran procesos reaccionarios. Mao, al igual que Bujarin, creía que la industria debía estar al servicio de la agricultura, así que

promovió la creación de comunas para incentivar la acumulación entre los campesinos, no para reinvertir en la industria pesada, como hacían Preobrazhensky y Stalin. A finales de 1956 casi todos los campesinos formaban parte de cooperativas, la gran mayoría de ellas totalmente socialistas, 10 años antes de la fecha fijada en 1953 para lograr esta meta. El apremio dio lugar a una implementación algo torpe y a cierta resistencia por parte del campesinado, aunque nunca a la misma escala de la registrada en la Unión Soviética a principios de 1930. Había prisa por dos razones. La primera era la necesidad de incrementar la producción agrícola para fomentar la industria. La fe de Mao en el potencial revolucionario del campo chino y el hecho de que le gustaran más las personas que las máquinas le hizo pensar que un incremento de la producción agrícola habría de preceder, o al menos acompañar, a un alza en la producción industrial. De hecho, estaba defendiendo la idea contraria a Liu Shaoqi, que prefería la concepción tradicional, según la cual la mecanización debía preceder a la colectivización. La segunda razón era la necesidad de fomentar la natalidad, que ya se había disparado drásticamente gracias a la recuperación económica.

La aceleración del progreso hacia el socialismo vino acompañada de una reflexión sobre la naturaleza de las clases sociales y las contradicciones propias de la sociedad china. Aunque Mao hubiera declarado en 1945: «Sería ilusorio intentar construir una sociedad socialista sin… pasar antes por una revolución burguesa y democrática profunda y de un nuevo tipo, dirigida por el Partido Comunista» (Mao, 1965-1977, vol III, p. 283), en 1949 se creía que ya se había iniciado la transición al socialismo. En su ensayo de 1957

titulado «Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo», Mao afirmaba que ya se había logrado la victoria socialista en China y que el socialismo estaba en proceso de construcción, lo que no obstaba para que siguieran vivas las contradicciones; contradicciones en relación al enemigo, pero también en el seno del pueblo. Consideraba que «en la sociedad capitalista las contradicciones se expresan en agudos conflictos y antagonismos, es decir, en la lucha de clases. El sistema capitalista es incapaz de superar estas contradicciones, que sólo puede superar la revolución socialista. Las contradicciones de la sociedad socialista son algo muy distinto, carecen de antagonismo y puede solventarlas el sistema socialista mismo» (Mao, 1965-1977, vol. V, p. 393).

La contradicción antagónica, la que existe entre el pueblo y sus enemigos contrarrevolucionarios, se había eliminado en gran medida a través de la violencia ejercida cuando los comunistas se hicieron con el poder. Hubo que ocuparse, de forma continuada, de las contradicciones existentes entre los campesinos, la burguesía nacionalista y los intelectuales. Fue un partido autoritario el que se encargó de solventar las contradicciones que aún perduraban entre el pueblo. La derrota de los comunistas urbanos en 1927 y la desindustrialización de la costa oriental, invadida por los japoneses, había privado al Partido Comunista de una base proletaria que pudiera exigirle responsabilidades. En 1949, Mao intentó volver a hacerse con las ciudades, pero, tras su alejamiento del modelo ruso de desarrollo a mediados de la década de 1950, quedó patente la naturaleza no proletaria del maoísmo. El proletariado seguía siendo un punto de

referencia, pero los auténticos centros de atención eran el partido y el campesinado. Así, como muy bien ha señalado Schwartz, «el término "proletario" ya había adquirido nuevas connotaciones que hacían alusión a ciertas cualidades morales del proletariado que pudieran imponerse, tanto al partido como a las masas, a modo de modelo de una auténtica conducta colectivista. Se le había desvinculado considerablemente de sus referencias de clase concretas» (Wilson, 1977, p. 24). De hecho, era frecuente que Mao hablara vagamente de las «masas» y, cuando lo hacía, se refería al conjunto de los campesinos más pobres y a las clases medias bajas urbanas. El proletariado era inexistente y, como no podía desempeñar un papel hegemónico en la lucha contra los demás grupos, el partido hubo de actuar en su lugar. Este fenómeno de «sustitución», en el que el partido desempeñaba el papel del proletariado frente a unos campesinos que, al principio, no tenían aspiraciones socialistas, explica en gran medida su naturaleza autoritaria.

Al pueblo de China se le adscribía un papel esencialmente pasivo en la vía hacia el comunismo. En un pasaje ya clásico sobre lo que quería decir al hablar de «línea de masas», Mao afirmaba:

> El liderazgo, para ser correcto, debe ir «de las masas a las masas», lo que significa que hay que tomar las ideas expresadas por las masas (dispersas y poco sistemáticas) y dotarlas de unidad (estudiándolas y convirtiéndolas en ideas densas y sistemáticas). A continuación se las vuelve a propagar entre unas masas a las que se les explican hasta que las hacen suyas, se aferran a ellas y las traducen en actividad, probando su validez en la acción. Luego se reelaboran nuevas ideas de las masas y se les devuelven para que perseveren en ellas y las apliquen. Y así una y otra vez, en una espiral perpetua a lo largo de la cual las ideas se van haciendo cada vez más correctas, más vitales y más ricas. Esta es la teoría del conocimiento marxista-leninista (Mao, 1965-1977, vol. III, p. 119).

La cuestión de quién iba a escribir y a pintar estos bellos cuadros seguía siendo un problema. Aquellas iniciativas de las masas que no se ajustaban al pensamiento de Mao no eran bien recibidas. Mao mismo afirmaba que tan sólo había fomentado el culto a su persona para contrarrestar la burocracia del partido. Pero lo grotesco de todo el proceso sólo sirvió para caricaturizar la naturaleza paternalista y esencialmente autoritaria que existía entre el líder carismático y las masas. Según la tradición confuciana, la gente era esencialmente buena, pero, como eran ignorantes, precisaban de un liderazgo ilustrado que se hiciera cargo de su bienestar. Esto permitió afirmar a Isaac Deutscher: «La historia, costumbres y tradiciones nacionales (incluidas filosofías como el confucianismo y taoísmo, que tanta influencia ejercieran en su momento) se reflejaban en el carácter patriarcal del movimiento maoísta, en el estilo jerárquico de sus obras y de la propaganda que se repartía entre las masas, así como en el aura mágica que parecía rodear al líder» (Blackburn, 1977, p. 213).

La actitud característica del partido hacia las masas dependía claramente de dos movimientos que parecían negar (temporalmente) el paternalismo esencial del partido: la Revolución Cultural y la anterior Campaña de las Flores de 1956-1957, celebrada bajo el eslogan «Que florezcan cien flores y debatan cien escuelas de pensamiento». Pero las críticas, las revueltas e incluso la oposición directa en el seno del partido condujeron a la imposición de criterios estrictos para diferenciar entre «flores fragantes» y «semillas venenosas». La táctica de intentar agitar a las burocracias por medio de la participación de las masas, que más tarde controlara el partido estrictamente, se utilizó por primera vez

durante la Revolución Cultural, que empezó en agosto de 1966 con una campaña masiva en las universidades contra aquellos a los que se consideraba «derechistas». También se exigía, haciendo hincapié en la importancia del pensamiento de Mao, que hubiera menos especialización y que se redujera la importancia de los exámenes. En el pleno del Comité Central celebrado en agosto de 1966 resultó evidente que Mao y Lin Biao defendían una vuelta a las políticas de 1958-1959 que dieron lugar al desastroso Gran Salto Adelante; algo a lo que Liu y Deng se oponían. Ganaron los maoístas y se tomó la decisión de promover movilizaciones en masa al margen de los canales ordinarios del partido. Querían atacar «a aquellos que ostentan la autoridad en el seno del Partido y avanzan por la senda del capitalismo». Para hacerlo recabaron el apoyo de un movimiento denominado Guardia Roja. Pero cuando la Guardia Roja destrozó los cuarteles de los jerarcas del partido e intentó involucrar a los trabajadores, el movimiento empezó a perder el control y hubo graves desacuerdos entre los mismos guardias rojos sobre la táctica que se había de seguir. Mientras el partido luchaba por recuperar el control, el Ejército Popular de Liberación (EPL) se hizo con la administración, a veces con la ayuda de los rebeldes rojos y otras a pesar de ellos. La agitación de la vieja burocracia, la hostilidad mutua y la naturaleza transitoria de muchos de los grupos rebeldes dejaron un vacío de poder que sólo pudo llenar el EPL: un cuerpo bastante unido y cohesionado[1]. Sin embargo, la súbita caída del sucesor designado por Mao, Lin Biao, en 1971 y la campaña desatada contra la Banda de los Cuatro en 1976 devolvieron al escenario a diversos elementos (a Deng Xiaoping, por ejemplo) con los que no se

había contado durante la Revolución Cultural (Tang Tsou, 1986).

El fenómeno de la Revolución Cultural consistía en hacer que todos estuvieran de acuerdo con la filosofía general de Mao. En los días del Gran Salto Adelante se dejó de hablar de las etapas del movimiento revolucionario y se empezó a hablar de la revolución «permanente» o «ininterrumpida». Se recurría a este enfoque para justificar la introducción de ciertas instituciones (comunas) apropiadas para una sociedad comunista. «Hemos ganado una batalla», decía Mao, «pero debemos realizar inmediatamente otras tareas para mantener vivo el entusiasmo revolucionario entre los cuadros y las masas y disminuir su autocomplacencia, porque, aunque quisieran, no tendrían tiempo para mostrarse complacidos consigo mismos» (Wilson, 1977, p. 57). Y seguía: «Lo avanzado y lo atrasado son los dos polos de una contradicción y es la "comparación" la que conduce a la unidad entre los opuestos… el desequilibrio es una ley universal objetiva. Las cosas proceden del desequilibrio y van hacia el equilibrio y de ahí de nuevo al desequilibrio, en ciclos eternos… pero al completarse cada ciclo se alcanza un nivel superior. El desequilibrio es constante y absoluto, el equilibrio temporal y relativo» (Wilson, 1977, p. 58). Ni siquiera el comunismo estaba exento de estas «revoluciones». La actitud general de Mao se perfiló mejor en la década de 1960, cuando resumió lo que entendía por filosofía como sigue: «Engels hablaba de tres categorías, pero yo no creo en dos de ellas… la negación de la negación no existe… Afirmación, negación, afirmación, negación… en la evolución de las cosas, cada eslabón de la cadena de sucesos es afirmación y negación… el socialismo también será

eliminado, de no ser así no habría proceso, porque nunca podría haber comunismo» (Schram, 1974, p. 226). Podría pensarse que esta idea de «revolución permanente» tiene algo que ver con la de Trotsky, pero se trata de cosas muy distintas. Mao no tuvo más remedio que conceder mayor peso al campesinado en el movimiento revolucionario que Trotsky. Pero Lenin era aún más pesimista respecto del potencial revolucionario del campesinado. Mao se negó a hacer suya la idea de la importancia del desarrollo de la industria pesada a costa del campesinado que había implementado Stalin, teniendo en cuenta las observaciones de Trotsky al respecto.

En términos más concretos se puede decir que la versión china del marxismo daba prioridad a las relaciones de producción sobre las fuerzas de producción y es evidente que las primeras resultan más maleables que las segundas. La ruptura chino-soviética de 1960 se debió en parte a la política internacional de las superpotencias: la distensión estadounidense dejó a China expuesta y la URSS nunca ofreció a China ayuda en sus disputas fronterizas con la India. Mayor importancia a largo plazo tuvieron, sin embargo, los distintos modelos propuestos para alcanzar el socialismo. En 1955 China había intentado elevar la productividad agrícola por medio de una cooperativización casi total. Había empezado a desviarse del modelo soviético, el único en el que se había podido inspirar en 1949. Al contrario que en la Unión Soviética, se dio gran importancia a los campesinos y, a veces, se dio prioridad al campo sobre la industria pesada. La implementación del modelo soviético hubiera abierto un abismo insalvable entre el campo y la ciudad. Después de todo, eran los campesinos los que

habían hecho la revolución. No se les podía rebajar a ser una mera fuente de excedentes que invertir en el desarrollo de la industria pesada. De modo que, para sortear la alternativa «natural» de una acumulación bujarinista de las pequeñas parcelas de los campesinos, se hicieron enormes esfuerzos para acercar a los campesinos al socialismo. De ahí las campañas a favor de las cooperativas y comunas, incluso la misma Revolución Cultural. Eran campañas expresadas en un tono muy moralizante. El confucianismo siempre había vinculado la moral con la política en un sistema de ideas unificado e intolerante. Resulta increíble lo llenos que están los documentos maoístas de criterios morales expresados en las más estrictas categorías marxistas. Como ha señalado Schram:

> Consideremos la definición de los denominados «cinco elementos malos» que da Mao en la década de 1950 y que se sigue utilizando hoy. Terratenientes, campesinos ricos, contrarrevolucionarios, elementos indignos y derechistas. Dos de estas categorías son sociológicas, dos políticas y una moral. Mao no parecía ver contradicción alguna, ni tuvo ningún problema en amalgamarlas a todas. ¿Acaso no consideraba que la revolución era la obra de proletarios, campesinos y hombres buenos? ¿Acaso no sugieren todas las pruebas de las que disponemos que Mao, de hecho, compartía con Liu Shaoqi la idea china y confuciana de que era imposible separar el mundo moral interno del individuo de su conducta externa y del mundo de lo político en general? (Wilson, 1977, p. 65).

Por mucho que Mao creyera que el poder surgía del cañón de un arma, insistía en que «las armas son muy importantes en las guerras, pero no son el factor decisivo: lo decisivo es la gente, no las cosas. En la lucha violenta no se enfrentan sólo el poder político y el económico, también es una lucha moral y de poder humano. Es el pueblo el que ejerce necesariamente el poder económico y militar» (Mao, 1965-1977, vol. II, p. 143).

Por lo tanto, el maoísmo no hizo más que insistir en la importancia dada en China a la moralidad en las actitudes políticas. Este tipo de ideas se utilizaron para caracterizar a la sociedad y dotarla de su carácter peculiar. Cuando decimos que entre los años 1966-1969 hubo una revolución cultural debemos pensar en esta tradición. Durante la Revolución Cultural se insistió especialmente en que la lucha de clases tenía lugar en la conciencia misma de los individuos, que oscilaba entre los intereses privados y los colectivos. De ahí también esa constante loa al espíritu de autosacrificio, el rechazo fanático de cualquier tipo de incentivo material y el ascetismo y puritanismo generales que permeaban la sociedad china, junto a llamamientos al bien común que recordaban más a Rousseau que a Marx.

El marxismo asiático fuera de China

El éxito de la Revolución china significaba que los comunistas chinos se habían hecho con un espacio en el que poner en práctica sus ideas incluso antes de su acceso al poder. Lo mismo ocurrió, de forma mucho más limitada por la guerra y la política internacional de bloques, en Vietnam, Corea del Norte y Camboya. En otros lugares de Asia los marxistas se habían dedicado al análisis socioeconómico de sus respectivas sociedades y habían diseñado (infructuosamente) estrategias para hacerse con el poder político.

El principal problema al que se enfrentaban los marxistas en Asia era cómo adaptar la teoría marxista del materialismo histórico a sus sociedades. Según esta teoría, las sociedades atravesaban por diversos estadios en las formas de producción, hasta llegar al comunismo. El mismo Marx hablaba de un «modo asiático de producción»: «En líneas

generales las formas de producción asiáticas, antigua, feudal y burguesa moderna son etapas progresivas de la formación económica de la sociedad» (Marx, 1977, p. 390). Lo que Marx quería decir era que habría que llevar a cabo ingentes obras de infraestructura para crear sistemas de irrigación que permitieran que un gobierno centralizado construyera un sustrato de pueblos autárquicos y eliminara completamente la propiedad privada de la tierra2. Pero, por mucho interés histórico que tenga esta concepción, no tuvo mucha influencia sobre el marxismo asiático, que utilizaba sobre todo los parámetros analíticos del desarrollo histórico de Lenin y Stalin. De modo que la pregunta que se planteaban los marxistas asiáticos era si cabía analizar a sus sociedades como si fueran sociedades feudales en sentido occidental. En Japón, por ejemplo, hubo un intenso debate sobre si la restauración Meiji era una revolución burguesa que había dado lugar a una sociedad capitalista (como quería Yamakama), o si la sociedad aún conservaba muchos rasgos feudales (como sostenía el Partido Comunista).

Estas consideraciones un tanto generales tuvieron implicaciones políticas inmediatas. ¿Harían falta dos revoluciones o sólo una para instaurar el socialismo? Como ya hemos señalado, los comunistas chinos respondían a esta pregunta de una forma en los años treinta y de otra en la década de 1950. El más destacado teórico del partido de Vietnam, Truong Chinh, sostenía que, como los propietarios feudales y la pequeña burguesía autóctona dependían del poder colonial francés, se podrían armonizar la lucha de liberación nacionalista y la socialista. En Japón el debate sobre la naturaleza de la restauración Meiji dividió a aquellos que consideraban que Japón ya era un país capitalista que

sólo precisaba de una revolución más y al Partido Comunista Japonés, que sostenía que había que hacer primero la revolución democrática burguesa para acabar con los elementos feudales, aún fuertes, en la sociedad japonesa[3]. Se creía que en Indonesia, que contaba con el mayor partido comunista del mundo no comunista y un proletariado bastante significativo, se podrían combinar la revolución feudal y la proletaria. D. N. Aidit, el líder más destacado del PKI de la posguerra, afirmaba: «El proletariado indonesio sufre tres formas básicas de explotación: imperialismo, capitalismo y feudalismo» (Aidit, 1958, p. 62). Había invertido las sucesivas etapas del marxismo ortodoxo.

Obviamente, la periodización histórica y la estrategia revolucionaria dependían del análisis de clases que se hiciera de la sociedad asiática. Lo que resultaba crucial era el papel asignado a los campesinos. Una de las razones que explican el éxito en Bengala Occidental, y tal vez en Kerala, del partido comunista (marxista) escindido del Partido Comunista de la India en 1964 fue que supo fusionar en sus campañas el pensamiento de Lenin y Mao para dar la misma importancia a la clase trabajadora y a los campesinos pobres. Desde un punto de vista más académico, los marxistas indios habían publicado muchísimas obras en las que se debatía sobre la naturaleza del modo de producción agrícola (véase, por ejemplo, Patnaik, 1989). En Vietnam, Ho Chi Minh ya hablaba del potencial revolucionario del campesinado antes que Mao. Y en Camboya el Partido Comunista, de hecho, vació las zonas urbanas de trabajadores y pretendía convertir en campesinos a todos los ciudadanos. El corolario fue cierta reluctancia a calificar a los gobiernos posrevolucionarios de dictaduras del proletariado, lo que dio lugar a la tendencia

en la China anterior a 1949 y en Vietnam a hablar vagamente del «pueblo». También había diversidad de opiniones sobre la persistencia de la lucha de clases en la sociedad posrevolucionaria. Los comunistas vietnamitas, cuyo liderazgo era muy consensuado, no estaban de acuerdo con Mao, rechazaban la Revolución Cultural y en este punto (aunque en pocos más) tomaron partido por Deng Xiaoping suscribiendo el rechazo de China, tras 1978, a considerar que la lucha de clases era la contradicción principal. En Corea, de hecho, se decía que la lucha de clases se había eliminado totalmente.

También resultaba problemático el papel del partido. Puesto que el marxismo asiático era una variante del marxismo-leninismo, el partido se concebía como una vanguardia que dirigía los intereses de sus representados. En este aspecto Vietnam acabó siendo el país más ortodoxo. En la década de 1950, el Partido Comunista de Indonesia adoptó una postura gramsciana y se autoproclamó una fuerza ideológica. En cambio, en la China de la década de 1960, la Revolución Cultural generó una violenta reacción antipartido, mientras que en Corea se decía que el partido había sido creado personalmente por su líder Kim Il Sung.

El recurso a la violencia como partera de la revolución dependía de la cultura política y el nivel de desarrollo económico. En China, Corea, Vietnam y Camboya la revolución tuvo mayor éxito debido a la guerra de guerrillas. Todos los intentos pacíficos de hacerse con el poder fracasaron, excepto en los estados indios de Kerala y Bengala Occidental. El movimiento naxalita de 1967, liderado por el carismático Mazumdar, fracasó al intentar transferir la guerra de guerrillas a la India[4]. Los naxalitas no consiguieron

alentar los sentimientos nacionalistas y el capitalismo estaba demasiado arraigado en el campo indio como para que las guerrillas pudieran acabar con él. Hasta el Partido Comunista de la India se había decantado por la teoría de la transición pacífica al socialismo ya en 1958, tras haber obtenido la victoria en Kerala el año anterior. En el preámbulo de los nuevos Estatutos del Partido se fijaba como meta «la instauración de una democracia completa por medios pacíficos», lo que resaltaba «la tradición no violenta y democrática de la India» (S. Gupta, 1972, p. 52). Algo parecido ocurrió en el caso del Partido Comunista Japonés de la posguerra, que decidió emprender la vía parlamentaria hacia el socialismo. Los marxistas indonesios habían desarrollado una estrategia para infiltrarse en las instituciones del Estado y transformarlo por medios pacíficos, justo antes de que fueran brutalmente suprimidos en 1965. El marxismo indonesio contaba con el mayor partido comunista del mundo no comunista y cabría describirlo como la ideología de una contraelite que, aun siendo relativamente proclive a apoyar a los elementos más izquierdistas del islam, entendía que el Estado se caracterizaba por ser dual: a favor y en contra del pueblo. La lucha por la hegemonía ideológica permitía al Estado resaltar los elementos favorables al pueblo y transformar gradualmente su naturaleza (Aidit, 1964, pp. 42 ss).

Una de las características más sorprendentes del marxismo asiático es que concede gran relevancia a la superestructura. Es cierto que el marxista occidental tendía a valorar de nuevo la fuerza de la ideología y la cultura, que la Segunda Internacional había desvalorizado. Pero lo hacía en un contexto en el que los teóricos marxistas más destacados se

iban aislando más y más de los movimientos políticos marxistas (Aidit, 1964, pp. 44 ss.). En cambio, en Asia fue el movimiento marxista mismo el que revalorizó la superestructura. En la China de Mao se tenía la sensación de que la reforma de los fundamentos económicos de la sociedad había avanzado más deprisa que la conciencia de la gente, que aún desplegaba actitudes conservadoras heredadas de la sociedad prerrevolucionaria. La lucha tenía que ser incesante para lograr que la superestructura determinara la base económica. En cambio, los sucesores de Mao volvieron a la idea marxista tradicional de que había que desarrollar las fuerzas productivas. Uno de los factores que explican la victoria de la revolución en Vietnam es la habilidad de Ho Chi Minh y sus seguidores para dotar a su movimiento de fuertes sentimientos patrióticos. Los terratenientes y la burguesía se habían comprometido tanto con el poder colonial que la revolución antiimperialista / nacionalista y la social, basada en la reforma agraria, eran una y la misma. En Corea se hizo mucho hincapié en la independencia, creatividad y conciencia de la humanidad, los elementos necesarios para crear una sociedad nueva que, liderada por un individuo como Kim Il Sung, podría encauzar esa creatividad en la dirección adecuada. Un caso más en el que se abandonó la idea marxista de la primacía de los factores materiales para comprender y transformar una sociedad. En la Camboya de Pol Pot el proceso fue incluso más drástico, pues logró combinar dos puntos de vista de vista de manera que acabaran siendo un cóctel letal[5]. El primero era un materialismo histórico burdo en el que se afirmaba que todo estaba interrelacionado. El segundo era una forma extrema de voluntarismo según la cual, habiendo

una conciencia correcta y suficiente, se podría hacer frente a cualquier obstáculo. Por lo tanto, ninguna desgracia podría ser literalmente un accidente. Si todo estaba interconectado, había una causa para todo, que residía en la negativa del individuo a efectuar los cambios necesarios en su conciencia. Si a lo anterior sumamos el chovinismo y sectarismo característicos del Partido Comunista de Camboya entenderemos cómo pudo formular una ideología que distaba mucho de tener la importancia que se le atribuía, y se apartaba de las corrientes principales del marxismo, representadas en el gradualismo gramsciano adoptado por el Partido Comunista de Indonesia.

A medida que el marxismo se difundía por Oriente resultaba inevitable que sufriera una honda transformación. Originalmente fue pensado para ser una herramienta crítica frente a las sociedades capitalistas. En Asia, las sociedades en las que tuvo éxito distaban mucho de ser capitalistas. Había que revisar la tradicional periodización marxista de la historia y dar una importancia casi antimarxista a la ideología y la conciencia. Desde un punto de vista marxista estas revisiones y distorsiones tienen que ver con intentos prematuros de construir el socialismo. Como ha señalado recientemente un famoso académico chino: «Según la teoría de la formación social de Marx, la historia de los así llamados "países socialistas" no es más que la historia que late tras el paso de las sociedades precapitalistas a las capitalistas» (Duan, 1996, p. 126). Desde este punto de vista, el marxismo asiático, como precursor modernizador del capitalismo, sería un estupendo ejemplo de la astucia de la razón de Hegel.

1 Más detalles sobre la Revolución Cultural pueden leerse en MacFarquhar y

Fairbank (1991, vol. XV, sobre todo los capítulos 2 y 4).

2 Es la idea de una sociedad asiática sutil y abigarrada descrita por Marx en Melotti (1977).

3 La obra más interesante sobre esta controversia es la de Kozo Uno, sobre todo en lo referente a su reafirmación del marxismo (1980). Véase también la obra de su discípulo Makoto Itoh (1988).

4 Léase más sobre este tema en Mohan Ram (1971).

5 Véase Ben Kiernan, «Kampuchea as Stalinism», en Mackerras y Knight (1985, p. 232).

XIII. El marxismo occidental

David McLellan

El marxismo europeo de mediados del siglo XX se vio profundamente marcado por el colapso de la Segunda Internacional en 1914 y la derrota de los movimientos obreros en Europa Occidental, a lo largo de las dos décadas siguientes. En un primer momento, este colapso trasladó el centro de gravedad del pensamiento marxista al Este, donde pronto naufragó tras el acceso al poder de Stalin. Al contrario de lo que había ocurrido en la generación anterior, la mayoría de los pensadores agrupados bajo la rúbrica de marxistas «occidentales» no eran figuras destacadas de los partidos políticos. Eran más académicos que activistas, escribían en una época en la que la actividad obrera estaba en declive y, por lo tanto, desde un relativo aislamiento de la praxis política. En sus obras hay más filosofía, epistemología, metodología y hasta estética que política o economía, por mucho que todos insistieran en las implicaciones políticas que tenían hasta sus escritos más abstrusos. En unos años en los que lo habitual en los países capitalistas era la democracia parlamentaria y en los que sus economías disfrutaban de un crecimiento sin precedentes, se difundió entre muchos intelectuales marxistas una atmósfera de pesimismo resignado; un pesimismo que la naturaleza represiva de la burocracia soviética no contribuía precisamente a aliviar. Geográficamente, el pensamiento marxista se concentraba en Alemania, Francia e Italia, países que contaban con importantes partidos comunistas. Mientras que Marx partió de la filosofía para acabar en la economía, los pensadores típicos del marxismo occidental se

movieron en la dirección opuesta y, en algunos casos, llegaron a buscar inspiración incluso en filósofos anteriores a Marx, como Spinoza, Kant y, sobre todo, Hegel.

Cuando hablamos de marxismo occidental en este contexto, normalmente excluimos a los comunistas ortodoxos de estricta obediencia e incluso a los austromarxistas como Otto Bauer o Karl Renner, y analizamos exclusivamente a un conjunto (bastante desestructurado) de pensadores que estudiaban, sobre todo, las obras de Lukács y Korsch en Centroeuropa, las de Gramsci en Italia y las de la Escuela de Fráncfort alemana. Por lo tanto, el marxismo occidental es una reflexión filosófica sobre la derrota del marxismo en Occidente, pero, a pesar de que plantea ideas que tienen profundas implicaciones políticas, rara vez se implicó directamente en política: se consideraba que había que repensar las premisas filosóficas para poder emprender políticas exitosas. El marxismo occidental estaba más que dispuesto a dedicarse al estudio de la filosofía «burguesa» para reestructurar esas premisas. De nuevo revivió el espíritu de Hegel en medio de los cambios y flujos generados por la Primera Guerra Mundial, y los teóricos se basaban en los escritos de Lenin y el primer Lukács. Los miembros de la Escuela de Fráncfort acusaron el impacto de las teorías de Freud, sobre todo Reich, Marcuse y el primer Habermas. Tras el ascenso del nazismo, y debido a sus consecuencias, el núcleo de la teoría marxista se trasladó a Francia, donde dio lugar a un estructuralismo y un existencialismo que se convirtieron en las bases de la reflexión filosófica. Años más tarde, en algunas de las contribuciones más interesantes a los debates marxistas del mundo anglosajón se recurrió a la filosofía analítica para intentar reinterpretar el marxismo

través de la ideología individualista de los años Reagan-Thatcher. Puede que haya quien se pregunte si era una ideología compatible con algo a lo que se pudiera denominar marxismo. Pero lo cierto es que el horizonte de los debates marxistas fue más allá de las perspectivas, ciertamente limitadas, de la Segunda Internacional y la ortodoxia leninista. Pensemos en el concepto de hegemonía de Gramsci, con sus consecuencias para la cultura política; en la forma en que Marcuse adoptara a Freud; o en la dura crítica a la Ilustración de Adorno y Horkheimer. En realidad eran intentos de remediar las debilidades y lagunas de la tradición marxista clásica, que dieron lugar a un montón de buenas obras de filosofía y política sobre la sociedad.

El impacto de Lukács

El filósofo húngaro György Lukács es una figura que, aun estando algo alejada de la línea del marxismo occidental que acabamos de describir, contribuyó a trazar esa línea. Las primeras obras de Lukács crearon un puente entre el éxito y el prestigio de la Revolución rusa y su subsiguiente degeneración. Nos ofrece una imagen idealizada del movimiento revolucionario y los partidos comunistas que dirigieron los alzamientos de 1918-1919 en Alemania, Austria y la Hungría natal de Lukács. Pero, a medida que estos movimientos revolucionarios fracasaban, sus descripciones se alejaban cada vez más de la realidad, hasta que Lukács se encontró teorizando en el vacío sociopolítico. Su obra más influyente, *Historia y conciencia de clase,* fue escrita en Viena, en el exilio, tras la supresión de la comuna húngara. Buscando inspiración filosófica fuera del marxismo tradicional, Lukács inició dos nuevos temas de debate que tendrían eco en todo el mundo occidental marxista: la

conciencia de clase y la imposibilidad de considerar al marxismo una ciencia. Aunque era húngaro de nacimiento, Lukács estudió sobre todo en Alemania y en los años anteriores a la guerra había asimilado los debates surgidos en torno a la desaparición de la escuela neokantiana y los inicios de la fenomenología. También bebió en las fuentes del intuicionismo y el romanticismo, muy presentes en la obra de Dilthey, en las que se reaccionaba contra la primacía dada a la metodología de las ciencias naturales. Pero en quien realmente se inspiró Lukács para conceptualizar los problemas de su tiempo fue en Hegel. Con la posible (y poco importante) excepción de Labriola, Lukács fue el primer pensador marxista seriamente interesado en calibrar el papel desempeñado por Hegel en la formación del pensamiento de Marx y en recuperar la dimensión hegeliana del marxismo. Curiosamente, se anticipaba a la nueva luz que arrojaría sobre el pensamiento de Marx la publicación, en torno a 1930, de los *Manuscritos económicos y filosóficos*. Como el joven Marx, Lukács llegó al marxismo a través de Hegel. Su enfoque le llevó a rechazar los presupuestos teóricos cientifistas, tanto en la economía practicada por los líderes de los sindicatos socialistas de las dos décadas anteriores, como en los escritos de muchos filósofos marxistas anteriores. Criticaba la idea de la dialéctica de la naturaleza y la teoría del conocimiento al uso, afirmando que Engels era el responsable de la interpretación tan incorrecta que se hacía de la dialéctica. Lukács creía que esta constituía la esencia del marxismo, una forma concreta de estar en la que pensar sobre el mundo implicaba cambiarlo: la dialéctica era parte integral de un compromiso práctico con el proceso revolucionario. Por medio de largos y detallados análisis,

Lukács intentó demostrar que el pensamiento anterior no había sabido percibir el mundo correctamente, al separar radicalmente al sujeto del objeto. Hegel era el único que había sabido salvar este abismo a partir del idealismo. La única clase capaz de refundir sujeto y objeto era un proletariado que expresaba con su pensamiento subjetivo (al menos en la medida en que tenía plena conciencia de clase) lo que estaba realizando objetivamente en la historia. Para Lukács la forma básica de la dialéctica era la interacción histórica entre sujeto y objeto.

Por lo tanto, la teoría central de la obra más destacada de Lukács era que los dos términos de su título, historia y conciencia de clase, de hecho eran uno y lo mismo. En su discusión de la conciencia de clase Lukács iba más allá de la conciencia subjetiva real del proletariado, pues hablaba de la conciencia «adscrita», es decir, la conciencia que tendría una clase si fuera plenamente consciente de sus propios intereses. Hasta el surgimiento del proletariado y su unificación del papel desempeñado por sujeto y objeto, la comprensión del mundo se había visto obstaculizada por un fenómeno para el que Lukács acuñó el término «reificación». Partía explícitamente del análisis que hiciera Marx del fetichismo de la mercancía en *El capital*, en el que relataba cómo las relaciones sociales entre las personas se habían transformado, tanto objetiva como subjetivamente, en relaciones entre mercancías. El mundo de las cosas reinaba sobre los seres humanos por medio de leyes objetivas que parecían no depender de ellos. Las personas se habían transformado en objetos: espectadores pasivos de un proceso que daba forma a sus vidas en su lugar. Partiendo de la división económica del trabajo, Lukács rastreó la evolución de esta reificación en

el seno del Estado y la burocracia moderna, tomando prestado el concepto de «racionalidad» de Max Weber.

En Lukács, la noción de reificación iba unida a la de totalidad. Uno de los efectos de la reificación era la destrucción de toda imagen de «totalidad». La especialización del trabajo y la atomización general de la sociedad llevaban a considerar a la gente y el mundo que la rodeaba entidades discretas y separadas, carentes de cualquier tipo de conexión intrínseca. La burguesía no tenía más remedio que ver el mundo así, era esencial para su modo de vida. El mayor impulso dado al proceso de reificación hasta ese momento era fruto de la omnipresencia de la objetividad; en un mundo reificado no había sujetos. Sin embargo, la evolución del capital había llevado a la sociedad a un punto en el que el proletariado podría acabar con la reificación y convertirse en sujeto del proceso histórico. La burguesía, con sus puntos de vista parciales y estáticos, nunca podría llegar a entender bien lo que era la sociedad.

El Quinto Congreso del Comintern de 1924 condenó la obra de Lukács. Se dijo que su enfoque era voluble, que descansaba excesivamente en la dialéctica a expensas del materialismo y mostraba demasiado entusiasmo por la idea de los consejos obreros y el legado de Rosa Luxemburg, como para resultar aceptable en el mundo cada vez más dogmático de la Unión Soviética. El destacado comunista alemán Karl Korsch, colega de Lukács, se hizo eco de la importancia que este daba al tema de la conciencia de clase y sus implicaciones políticas para los consejos obreros. Korsch también fue el primer autor que aplicara las ideas del propio Marx a la historia del marxismo. El Partido Comunista Alemán se lo agradeció expulsándole en 1926. Lukács, por

su parte, se fue a la Unión Soviética y se dedicó a campos menos controvertidos, como la crítica literaria y, más tarde, la ontología. Pero siguió ejerciendo gran influencia. Su discípulo Lucien Goldmann mantuvo explícitamente vivo el espíritu de su obra en Francia, a lo que también contribuyeron los esfuerzos de autores como Agnes Heller y Ferenc Feher, protagonistas de la Escuela de Budapest que florecería en la década de 1960. De forma más general, las ideas de Lukács sobre la conciencia de clase influyeron sobre la sociología del conocimiento y tuvieron mucho eco en el marxismo occidental. Logró reavivar el interés por los elementos hegelianos del marxismo, y los conceptos de alienación, reificación, totalidad, etcétera resultaron de gran utilidad para las críticas marxistas posteriores a la cultura burguesa. Su carácter utópico y profético, la incorporación de la tradición anticientífica romántica al marxismo y su resistencia al cálculo positivista que había ido colonizando, progresivamente, tantos y tantos ámbitos de la vida, pueden ser de gran interés para los críticos del *Zeitgeist* contemporáneo.

Gramsci

El pensamiento de Antonio Gramsci, probablemente el pensador político marxista que mayor influencia haya ejercido en el Occidente del siglo XX es, al igual que el de Lukács, un puente entre el momento álgido del éxito del marxismo en las dos primeras décadas del siglo y el estilo más de rumiante del marxismo occidental tardío. Gramsci defendió activamente los consejos obreros en la Italia revolucionaria de los años 1919-1920. Contribuyó a la formación del Partido Comunista Italiano en 1921 y fue su líder durante dos años, hasta su detención y encarcelamiento

en 1926. Los *Cuadernos* que escribiera en prisión hicieron llegar los grandes temas del marxismo occidental hasta los partidos comunistas de la Europa Occidental postestalinista. Porque si bien se puede considerar a Gramsci leninista (en cierto modo), en sus innovadores escritos cabe hallar enfoques, referidos sobre todo a la cultura política, que resultaban muy ajenos tanto al marxismo clásico como a las tradiciones leninistas. Gamsci era profundamente historicista en el sentido de que consideraba que la acción humana sólo tenía sentido insertada en el proceso histórico del que formaba parte. Por lo tanto, tendía a analizar la base a través de la superestructura y era muy consciente de que había que darle al materialismo histórico un sentido multidimensional. Gramsci era uno de los pensadores marxistas más apegados a la dialéctica y en sus análisis (contenidos sobre todo en sus *Cuadernos de la cárcel*) de la relación existente entre necesidad y libertad, de la superestructura, del vínculo entre los intelectuales y la clase obrera, etcétera, siempre partía de un enfoque dialéctico.

Para Gramsci, lo fundamental en la cultura política era el papel y la función que debían desempeñar los intelectuales en la sociedad. Dedicó gran parte de su labor investigadora a una serie de estudios históricos de los que dedujo que había una diferencia entre los intelectuales tradicionales y los intelectuales orgánicos. Los tradicionales eran unos intelectuales que se creían erróneamente al margen de cualquier clase social y parecían encarnar una continuidad histórica que aparentemente estaba por encima y más allá del cambio político. Escritores, artistas, filósofos y, sobre todo, los clérigos eran buenos ejemplos de lo anterior. Los intelectuales tradicionales eran los que sobrevivían al colapso

del modo de producción en el que nacieron. Para superar el hecho de que formaran parte de una clase históricamente moribunda y aun así pretendieran mantener cierta independencia, habían de generar una ideología, normalmente idealista, que enmascarara su obsolescencia real. Y mientras que el concepto de intelectual tradicional era una noción sobre todo histórica, el del intelectual orgánico era mucho más sociológico. Un intelectual era más orgánico cuanto más estrecho fuera el vínculo que le unía al tipo de organización que representaba su clase social. Los intelectuales orgánicos articulaban la conciencia colectiva de su clase en el ámbito político, social y económico.

Basándose en la experiencia de los consejos obreros creados en Turín en la inmediata posguerra, Gramsci sostenía que la tarea de los intelectuales orgánicos era la de resumir y dotar de coherencia a las aspiraciones y el potencial latente en la acción de la clase obrera. La relación entre el intelectual orgánico y su clase social era dialéctica: extraía el material necesario de su experiencia como miembro de la clase obrera y, a su vez, articulaba teóricamente la conciencia colectiva. Formar a intelectuales orgánicos era mucho más difícil para la clase trabajadora que para una burguesía que había podido disfrutar de su propio modo de vida y cultura en los intersticios de la sociedad feudal. A veces, Gramsci llegaba a decir que el proletariado sólo sería capaz de producir sus propios intelectuales cuando se hiciera con el poder del Estado.

La función más importante de los intelectuales era la de organizar y articular la madeja de creencias y relaciones sociales e institucionales a la que Gramsci denominaba «hegemónicas» y cuyo análisis probablemente fuera su mayor

contribución a la teoría política. Al igual que ocurriera en el caso del concepto de intelectual, al analizar la noción de hegemonía Gramsci modificó y enriqueció a la tradición marxista, dando difusión a un concepto que, hasta ese momento, no había tenido mucho alcance aunque apareciera en las obras de Lenin y Plejanov. Gramsci, basándose una vez más en su experiencia de Turín, amplió el concepto de hegemonía lo suficiente como para que le permitiera analizar los medios de los que se sirven las clases gobernantes para lograr que los grupos subordinados se sometan voluntariamente a su dominio. En otras palabras, los intelectuales de la clase dominante daban tal difusión a su visión del mundo que acababa pareciendo mero «sentido común» a la sociedad en su conjunto. El racionalismo burocrático y tecnológico analizado por Weber era esa parte de la hegemonía ideológica capitalista pensada para reprimir cualquier iniciativa innovadora o creativa planteada desde la clase obrera. Gramsci creía que esta idea explicaba en gran medida por qué la clase dominante ni siquiera tenía que recurrir a la fuerza para mantener su dominio, y la convirtió en el núcleo de su teoría.

Desde el punto de vista de Gramsci, la hegemonía de la burguesía se basaba en el control que ejercía sobre la sociedad civil y no en su manejo de la fuerza coactiva a disposición del Estado, así que dedicó gran parte de su energía al análisis de la sociedad civil. Aunque tanto Gramsci como Marx afirmaran haber tomado su concepto de sociedad civil de Hegel, de hecho usaban el término en un sentido muy diferente. Cuando Marx hablaba de la sociedad civil se refería a la totalidad de las relaciones económicas, mientras que, cuando Gramsci usaba el término, hablaba

fundamentalmente de la superestructura. A veces parecía que Gramsci creía que la sociedad civil cumplía una función mediadora entre la economía y la política. Pero, por lo general, se refiere al conjunto de medios técnicos y organizativos que difunden la legitimación ideológica de la clase dominante por todos los ámbitos de la cultura. El concepto de ideología de Gramsci era extremadamente amplio (incluía hasta aspectos de las ciencias naturales) y sumamente variado, pues abarcaba desde la filosofía hasta el folclore. Por lo tanto, la función básica de la sociedad civil era, sobre todo, de tipo cultural y reflejaba la visión de la clase gobernante en forma de «contenido ético del Estado».

A través de este enfoque se distinguió entre las diversas estrategias revolucionarias desarrolladas en el Este y el Oeste. En las sociedades menos desarrolladas, como Rusia, había sido lógico atacar frontalmente al Estado. En las sociedades más desarrolladas había que infiltrarse primero en la sociedad civil. Adoptando términos militares que acababa de estudiar, Gramsci denominó al primer tipo de ataque «una guerra de movimientos o maniobras», pues la artillería podía abrir huecos en las defensas y se podía trasladar rápidamente a las tropas de un lugar a otro para atravesar las líneas y hacerse con fortalezas. Denominó a la segunda «guerra de posiciones», pues en ella las fuerzas de los contrincantes están equilibradas y hay que prepararse para largos periodos de guerra de trincheras. La burguesía francesa, por ejemplo, ganó la Revolución de 1789 porque ya antes se había implicado en una guerra de posiciones que adoptó la forma de un gran asalto cultural a los fundamentos ideológicos del poder de la aristocracia. En opinión de Gramsci, la guerra de posiciones iría siendo más relevante a

medida que avanzara el capitalismo.

A la vista de las diferencias entre el Este y Occidente, Gramsci se mostraba contrario a lo que denominaba el «internacionalismo romo de Trotsky». Si bien, al igual que él, creía que el fascismo era un movimiento desencadenado por una pequeña burguesía que reaccionaba ante su pérdida de poder, se decantaba por la postura de Stalin en lo referente al socialismo en un único país. Como a Gramsci le gustaba la idea de que cada país siguiera su propia senda nacional hacia el comunismo, bien se puede decir que fue uno de los mentores de las tendencias eurocomunistas que surgieron en la década de 1960. El intenso debate desatado en torno a su legado demuestra que, excepción hecha de los revolucionarios rusos, Gramsci fue el pensador político marxista más original de la Europa de los últimos cincuenta años. Su contribución afectaba a todo el espectro de la política marxista en la década siguiente a la Revolución de Octubre. Hablaba el mismo idioma que los comunistas favorables a los Consejos, como Pannekoek y Gorter, y, además, desempeñó un importante papel en la Tercera Internacional. En sus estudios sobre la hegemonía y los intelectuales, entendidos como vínculo orgánico entre la base y la superestructura, parte directamente de las obras de Marx y, en menor medida, de las de Lenin. Pero no por eso dejó de aportar una nueva forma de analizar la sociedad y cultura capitalistas, más reflexiva que los análisis académicos al uso tan característicos de gran parte del marxismo occidental.

La Escuela de Fráncfort

La obra de la Escuela de Fráncfort es fundamental para entender a qué llamamos «marxismo occidental». Adoptó su nombre del Institute of Social Research fundado en

Fráncfort en 1923. Sus primeros miembros defendían una forma de marxismo más ortodoxa, pero el instituto cambió de orientación tras el nombramiento como director de Max Horkheimer en 1930. Pronto se le unieron Theodor Adorno y Herbert Marcuse, cuyos estudios constituyen, junto a los realizados posteriormente por Jürgen Habermas, el núcleo de la Escuela de Fráncfort. Obligados a exiliarse en los Estados Unidos por los nazis, los miembros del Instituto volvieron a Alemania a principios de los años cincuenta. Por lo tanto, las obras surgidas de la Escuela de Fráncfort tienen su historia de fondo, y en ellas se reflexiona en torno a sucesos que habían determinado con crudeza las vidas de sus miembros: el colapso de los movimientos obreros en Europa Occidental y el auge del fascismo, la degeneración de la Revolución rusa desde el mismo momento en que Stalin acabó con el debate intelectual y el gran *boom* capitalista en la Europa de la posguerra. Creían que había que completar los análisis marxistas del materialismo histórico tradicional con reflexiones de otros autores, no pertenecientes a la tradición marxista, como Weber o Freud. Había que ligar el interés del marxismo tradicional por la economía política con otras disciplinas para poder explicar fenómenos tan cruciales como el incremento de la actividad del Estado, la industrialización de la cultura y el aumento del autoritarismo. Ampliaron las ideas existentes sobre lo político haciendo alusión a problemas causados por el incremento de la burocracia, las estructuras familiares y el impacto de la cultura de masas. Así que el psicoanálisis, la sociología e incluso los largos debates sobre el papel que desempeñaba el arte en la cultura pasaron a formar parte de su repertorio. Utilizaban percepciones diferentes para criticar

ciertas interpretaciones deterministas del materialismo histórico y centrarse más en las fuerzas que daban forma a la identidad y actitudes de aquellos que, por mucho que estuvieran sometidos a las leyes históricas, también eran, al menos potencialmente, sus agentes.

Los miembros más destacados de la Escuela de Fráncfort solían hablar de su «teoría crítica». Criticaban, sobre todo, el positivismo y el empirismo, que, aunque se habían desarrollado paralelamente al surgimiento del capitalismo, se habían convertido en una fuente de reificación y apoyo al *statu quo*. En 1937, Horkheimer había publicado un artículo seminal titulado «Teoría tradicional y teoría crítica», en el que denunciaba la simplicidad del enfoque positivista de la objetividad. En su opinión, en la teoría «tradicional» «… la génesis de los datos objetivos concretos, la aplicación práctica de los sistemas conceptuales que nos permiten aprehender los datos y el papel que tales sistemas desempeñan en el ámbito de la acción siempre se suponen externos al pensamiento teórico mismo» (Horkheimer, 1972, p. 208). Pero la teoría crítica quería rechazar estas dicotomías. Eran una fuente de «alienación» que llevaba a la escisión entre valores e investigación, entre el conocimiento y la acción. El pensador siempre formaba parte de su objeto de estudio y consideraban que era un error interpretar que los intelectuales o bien «flotaban libremente» por encima de la sociedad (como hacía Mannheim), o bien estaban totalmente embebidos en ella (como se afirmaba desde el marxismo al uso). En contra de la idea tradicional afirmaban que

> según la concepción materialista, la actividad básica es el trabajo realizado en el seno de una sociedad, de modo que la forma en que se lleva a cabo ese

> trabajo, siempre vinculada a la clase social a la que se pertenece, influye sobre las formas de reacción de los seres humanos, incluida la teoría. Por lo tanto, la razón no se aplica a los procesos de gestación del conocimiento y su objeto de estudio, ni subordina todo al control consciente en un mundo puramente intelectual; se aplica en medio de luchas por ciertos modos de vida (Horkheimer, 1972, p. 248).

La Escuela de Fráncfort intentaba trascender la diferencia entre juicios empíricos y juicios de valor siguiendo la línea de Lukács, aunque eliminando sus referencias al proletariado. En un sentido amplio se consideraban a sí mismos los herederos de toda la tradición filosófica de Occidente.

Así, los pensadores como Horkheimer intentaron adoptar una perspectiva crítica centrada sobre todo en la crítica a las ideologías, es decir, a todos los relatos sistemáticamente distorsionados sobre la sociedad, por medio de los cuales se pretendía legitimar y ocultar la distribución del poder. Intentaban demostrar que los conflictos surgidos en torno a ese poder social se expresaban en el pensamiento, y que la actividad intelectual servía para justificar ciertas formas de dominio. Al exponer la naturaleza y las causas de ese dominio, esperaba incitar a la acción y al cambio.

Históricamente, el objeto de gran parte de esta crítica fue la Ilustración. Horkheimer y Adorno publicaron un libro llamado a ejercer mucha influencia, *La dialéctica de la Ilustración,* en el que analizaban por qué la Ilustración y el progreso de la razón y la ciencia occidentales en general habían fracasado tan estrepitosamente a la hora de lograr lo que se habían propuesto. El trasfondo del libro eran las experiencias vividas por los autores durante el nazismo, movimiento al que consideraban un ejemplo especialmente dramático de la barbarie universal hacia la que tendía el mundo en su conjunto. El término «dialéctica», contenido

en el título, hace referencia al hecho de que, si bien se suponía que la ciencia y la razón habrían de liberar a la humanidad de la opresión representada por el mito y la superstición, en realidad se había generado el efecto contrario. Lo que había surgido era una ideología pragmática y utilitarista que reducía todo a sus aspectos cuantitativos, despojándolo de significado. De hecho, la Ilustración, al hacer de las cosas concretas y los seres humanos una abstracción, había contribuido no poco a crear las condiciones para que surgiera el totalitarismo en el siglo XX.

Horkheimer y Adorno se referían al tema hablando de la «autodestrucción de la Ilustración» y empezaron a investigar la paradoja de que «la Ilustración siempre aspirara a liberar a los hombres del miedo y a hacerse soberana. Sin embargo, la tierra totalmente ilustrada irradia desastre con aires triunfales» (Horkheimer y Adorno, 1972, p. 3). Lo fundamental de su libro era la distinción que hacían entre dos tipos de razón. La primera se ponía al servicio de la búsqueda de los medios adecuados para la liberación de los seres humanos de dependencias y coacciones externas. La segunda recibió su mayor impulso de la Ilustración del siglo XVIII y era un tipo de razón instrumental pensada para controlar a la naturaleza, desde un punto de vista técnico. En sus manifestaciones más recientes, este tipo de razón habría degenerado hasta convertirse en totalitarismo:

> La Ilustración sospecha de todo aquel que no se adapta a las reglas de cálculo y utilidad. Mientras pueda evolucionar sin el impedimento de una represión externa no hay forma de pararla. En el proceso trata a sus propias ideas sobre los derechos humanos exactamente igual que al resto de los universales. La resistencia espiritual que encuentra sólo sirve para alimentar su fuerza. Lo que significa que la Ilustración se sigue reconociendo a sí misma, aunque sea en los mitos. Sean cuales fueren los mitos en los que se fundamenta la resistencia, al convertirse en argumentos críticos, reconocen

> el mismo principio de la racionalidad disolvente que reprochan a la Ilustración. La Ilustración es totalitaria (Horkheimer y Adorno, 1972, p. 6).

También había elementos de racionalidad instrumental en el pensamiento de Marx: la importancia que concedía al trabajo (considerada positivamente en «Teoría tradicional y teoría crítica») y la consideración de la naturaleza como algo pensado para ser objeto de explotación por parte de los humanos le situaban en la tradición ilustrada. En el caso de la Escuela de Fráncfort, la lucha de clases y la economía política pasaron a un segundo plano. Eran una mera forma de explicar cómo se habían viciado las relaciones entre los hombres y la naturaleza.

La obra más destacada de Adorno, *Dialéctica negativa*, es un libro deliberadamente difuso y tangencial, en el que se intenta combatir el «principio de identidad» con un enfoque dialéctico. Según el principio de identidad, había que tratar todo tal como era con la ayuda de conceptos generales y abstractos. En cambio, la dialéctica tendía a identificar cada objeto en torno a su propia realidad individual, sin la mediación de categorías generales. Procuraba tener en cuenta lo que, según su propio concepto concreto, debería ser el objeto, aunque aún no hubiera conseguido serlo. El resultado fue una provocativa crítica de los primeros principios y el enfoque que más alejaba a la Escuela de Fráncfort de la tradición marxista.

La Escuela intentó complementar la tradición marxista recurriendo a dos campos de gran relevancia: la psicología y el arte. Ambos reflejaban el interés del marxismo occidental por los elementos de la superestructura de la sociedad. Lukács dedicó muchos esfuerzos a estudiar la novela decimonónica y su discípulo, Lucien Goldmann, realizó un

estudio sobre Racine y Pascal (Goldmann, 1964), que probablemente sea la contribución más impresionante del marxismo occidental a la crítica literaria. La Escuela de Fráncfort empezó a echar las redes en otras aguas, sosteniendo que las grandes obras de arte eran un reflejo de la sociedad en la que surgen. Así, analizaban la sociedad desde una perspectiva relativamente autónoma, no convencional y potencialmente subversiva. En su aspecto negativo, el arte era una forma de protesta contra las condiciones imperantes y trascendía a la sociedad en la medida en que apuntaba a valores más humanos. Adorno, por ejemplo, estaba particularmente interesado en la música y comparaba a Schoenberg, cuya música atonal expresaba la falta de armonía de las sociedades contemporáneas, con Stravinsky, que se limitó a adaptar la música preburguesa a los gustos de la sociedad contemporánea. De ahí la crítica de la Escuela de Fráncfort a una cultura de masas que se había convertido en una mercancía y una industria. Como tal sólo cumplía la función de distraer a la gente de su vida cotidiana, lo que, de hecho, reforzaba y reproducía las estructuras sociales de las que alejaba temporalmente a los ciudadanos.

Desde tiempos de Marx, la tradición marxista nunca había dejado de interesarse por la estética, pero el intento de integrar a la psicología sí era algo nuevo… La Escuela de Fráncfort se vio muy influenciada por el psicoanálisis, sobre todo freudiano. Intentaron asimilar un material que querían integrar. El único psicólogo profesional de todos ellos, Erich Fromm, realizó una gran labor de investigación en torno a Freud y desarrolló un enfoque en el que mezclaba ideas freudianas con una fuerte perspectiva histórica basada en las

ideas de alienación y humanismo consagradas en los primeros escritos de Marx. Con el tiempo, Fromm se alejó de la Escuela, pero quienes permanecieron en su órbita dirigieron su atención hacia la relación existente entre el psicoanálisis y la política contemporánea. Marcuse, por ejemplo, expresaba muy bien la idea general al afirmar que el nazismo era la culminación de una tendencia hacia el dominio irracional inherente al crecimiento de la razón instrumental y la eficacia tecnológica que legara la Ilustración liberal tradicional a Occidente. Analizó, desde una perspectiva psicológica, cómo el declive de la autoridad paterna en el seno de la familia tradicional potenciaba los modelos propios del fascismo, en la medida en que el niño buscaba una figura paterna que sustituyera a un control paterno arbitrario. Adorno y sus colaboradores afirmaban en un estudio clásico realizado en la posguerra, *La personalidad autoritaria,* que las conexiones existentes entre este tipo de personalidad, basada en la superstición, el pensamiento estereotipado y la sumisión automática a la autoridad y las opiniones políticas ajenas, conducía al fascismo. En el mayor esfuerzo (y el más optimista) que realizaron sus miembros por casar a Freud con Marx, *Eros y civilización,* de Marcuse, se afirmaba que al avanzar la tecnología sobraría la represión subordinada de los instintos analizada por Freud. En este caso Marcuse anticipaba una sociedad en la que el trabajo sería sustituido por un tipo de juego estético que restaría poder al instinto de muerte.

Si bien algunos miembros de la Escuela de Fráncfort, como Adorno, eran muy pesimistas en relación a la sociedad contemporánea, mientras que otros, como Horkheimer, abandonaron completamente el marxismo, Marcuse siguió

involucrándose directamente en la lucha política y social. Se convirtió en el teórico más destacado de la Nueva Izquierda y fue él quien, en los años sesenta, popularizara en los Estados Unidos las ideas de una Escuela de Fráncfort de la cual se consideraba el exponente más claro y sistemático. Antes de publicar esa utopía radical que es *Eros y civilización,* Marcuse se había dedicado a estudiar a Heidegger y a realizar estudios pioneros sobre la relación existente entre Hegel y Marx, que, al igual que ocurría en las obras de Lukács, contenían graves críticas al positivismo. En su libro *El marxismo soviético* también criticaba duramente el socialismo de Estado, pero lo que le hizo más famoso fue su ataque a las sociedades industriales avanzadas en un libro titulado *El hombre unidimensional.* A partir de la *Dialéctica negativa* de Adorno y Horkheimer, Marcuse intentaba demostrar que las sociedades capitalistas tardías controlaban totalmente las conciencias de sus miembros. Sus afirmaciones evocan la época dorada de la Escuela de Fráncfort, pues, según él, la sociedad del momento era «plana en la medida en que se había eliminado el antagonismo entre la cultura y la realidad social, obliterando la contradicción, lo ajeno, y anulando los elementos trascendentes de la alta cultura, creando así *una dimensión diferente de la realidad* (Marcuse, 1964, p. 58). Sólo podían derrocar un régimen como este quienes existían al margen de la ortodoxia política: «Ese sustrato de parias y marginados, los explotados, los perseguidos por otras razas y otros colores, los parados y los que nunca encontrarán trabajo» (Marcuse, 1964, p. 201). A pesar de esta conclusión tan pesimista, Marcuse siguió implicado en la política radical a la que habían renunciado la mayoría de sus colegas.

Lo que caracteriza al marxismo occidental son los repetidos intentos de recuperar aspectos de la experiencia humana que la tradición hegemónica marxista había pasado por alto. No fue fácil recuperar al arte y el psicoanálisis y cabría pensar que hacerse con la religión sería imposible, teniendo en cuenta la actitud tan negativa que Marx y sus seguidores adoptaran ante ella. Pero hubo algunas almas valientes que lo intentaron. Lucien Goldmann, el discípulo de Lukács, realizó un análisis brillante del jansenismo en la Francia del siglo xvii. Y las sutiles reflexiones de Gramsci en torno a lo que se podía aprender por medio de un análisis histórico comparado del marxismo y el cristianismo siguen siendo, al menos desde un punto de vista histórico, la mayor contribución del marxismo al estudio de la religión. Otros adoptaron un enfoque más valorativo y positivo. A Horkheimer, por ejemplo, le interesaba la religión aunque fuera de forma periférica, se mostraba más tolerante y resaltaba el potencial iconoclasta del cristianismo, en la medida en que la idea de una divinidad absolutamente trascendente implicaba una relativización e incluso una crítica a la realización de planes políticos o sociales. Lo que nos había legado la religión era, en su opinión, la idea de una justicia perfecta que, si bien puede que no fuera realizable en esta tierra, habría que esgrimir continuamente contra los poderes existentes. El joven amigo de Adorno, Walter Benjamin, se consideraba un materialista histórico. Pero las imágenes y el lenguaje de sus ensayos sobre filosofía y crítica literaria están muy imbuidos de temas teológicos como la redención o el mesianismo, lo que da lugar a una teología de la revolución peculiar, en la que los temas religiosos no se subordinan a los análisis materialistas, sino que se

yuxtaponen. Sería Ernst Bloch el que publicara las reflexiones más amplias, aunque algo alusivas e inconexas, sobre la relación entre religión y marxismo. Bloch era amigo de Lukács y de Benjamin, pero no tenía conexión directa alguna con la Escuela de Fráncfort y fue fiel a un tipo de comunismo más o menos ortodoxo durante la época más productiva de su vida. En los años que separan *El espíritu de la utopía*, publicado en 1918, de *El principio esperanza*, de la década de 1950, Bloch se dedicó a sacar a la luz los elementos románticos y utópicos del marxismo, lo que denominara su «corriente cálida». Bloch recuperó los comentarios que hiciera Marx sobre la religión en los primeros tiempos, refiriéndose a ella como «el signo de la criatura oprimida» y «el corazón de un mundo sin corazón», y los desarrolló. En opinión de Bloch, la religión no era mera ilusión y creía que, si se tomaban en serio algunas de las afirmaciones de Marx, se podría «abrir una puerta a las conversaciones entre creyentes liberados de ideología y no creyentes liberados de tabúes». La religión era parte de la condición humana mientras hubiera esperanza. Incluso bajo el socialismo podía haber lugar para que una iglesia socialista expresara las aspiraciones utópicas de la humanidad. Existía una fuerte continuidad entre el marxismo y algunas formas de cristianismo: el marxismo haría realidad el contenido del cristianismo. Para lograrlo, el ateísmo marxista no podía limitarse a ser negación. Tenía que convertirse en un humanismo activo que hiciera realidad los «tesoros de esperanza» ofrecidos por la religión. El mesianismo laico sería el depositario de estos tesoros y la redención se haría posible en este mismo mundo.

Habermas

Las obras salidas de la Escuela de Fráncfort reflejaban, básicamente, el mundo de las décadas de 1930 y 1940. Si bien Marcuse no dejó de pregonar estas ideas hasta bien entrados los años setenta, la figura más destacada de la «segunda generación» de la Escuela es Jürgen Habermas. Habermas ha adaptado las ideas de la Escuela a finales del siglo XX, analizando los presupuestos filosóficos que habían permitido que la razón pasara de ser un instrumento de liberación a ser uno de dominación. En sus obras más tardías, Habermas se ha interesado, cada vez más, por los fundamentos de la ética, pero en sus primeras obras intentó reformular el materialismo histórico. Al contrario que Adorno y Horkheimer, no quería rechazar la idea de que el trabajo era la categoría fundamental de la actividad humana; creía que Marx distinguía implícitamente entre trabajo e interacción. El primero era un tipo de acción racional dirigida a suscitar un cambio en el mundo exterior, la segunda implicaba comunicación entre sujetos. Lo que separaba a ambas esferas (que de alguna manera coinciden con la división marxista clásica entre fuerzas y relaciones de producción) eran dimensiones de la evolución social relacionadas entre sí. En opinión de Habermas, cada una de estas dimensiones cuenta con su propio modo de conocimiento y sus propios criterios de racionalidad. En el ámbito de la acción instrumental esto implica control técnico, en el del desarrollo cultural, la ampliación de las formas de comunicación no distorsionada y libre de dominación. A continuación, Habermas intentó elaborar un marco teórico para la comunicación ideal, afirmando: «Hoy el problema del lenguaje ha sustituido al problema tradicional de la conciencia de clase». Habermas afirmaba

que la sociedad tecnológica sólo sería racional si se pudiera controlar públicamente la política. Tanto el debate como las opiniones debían estar al margen de la manipulación y el dominio. El mismo acto de habla implicaba la posibilidad de que existiera una situación ideal de diálogo en la que todo se decidiría atendiendo exclusivamente a la fuerza del mejor argumento. Sólo se podía llegar a una situación así si todos los miembros de la sociedad tenían las mismas oportunidades de participar en el diálogo, lo que a su vez suponía que había que transformar la sociedad de forma que lo que caracterizara a todos sus miembros fuera su competencia en el ámbito de la comunicación. Por lo tanto, la emancipación social era algo inherente a cada acto de habla.

Durante la mayor parte de las décadas de 1970 y 1980, Habermas estudió este «giro lingüístico». Elaboró una «teoría de la acción comunicativa» que definía como una teoría social autorreflexiva, pensada para validar sus propios estándares críticos. Los resultados de esta comunicación emancipada no se justificarían al modo de la voluntad general de Rousseau, por su adecuación a una norma externa, sino por el método utilizado para obtenerlos. Habermas tenía una idea de la Ilustración mucho más optimista que Adorno y Horkheimer, pues la consideraba un proyecto inacabado. Eliminó de sus teorías la antigua concepción de racionalidad centrada en el sujeto y la reemplazó por una racionalidad comunicativa basada en las interacciones *entre* unos sujetos humanos que definirían las normas que habían de gobernar la sociedad. Todo lo cual ha permitido a Habermas conservar, aunque de forma contrafactual, conceptos como verdad, moralidad y

legitimidad política. De ahí que no acabe de casar con defensores de la posmodernidad como Foucault, Derrida o Rorty, siempre muy escépticos ante la mera idea de valores universales. En cambio, Habermas ha mantenido su confianza en la «Modernidad» e, implícitamente, en las normas universalmente justificables. De hecho, ha dedicado análisis enciclopédicos a explicar las tendencias de la sociedad contemporánea que impiden su realización.

Conclusión

Podemos decir que el marxismo occidental ha intentado revisar la tradición marxista retrocediendo hasta sus raíces hegelianas e incorporando enfoques posteriores de tenor más sociológico, sobre todo de inspiración weberiana. Por lo tanto, es una tradición propia que se diferencia de otros intentos de interpretación del legado marxista realizados en Europa Occidental. En Francia, por ejemplo, Sartre intentó casar su existencialismo con los principios marxistas, y el marxismo althusseriano y sus anárquicos sucesores viven en un mundo intelectual diferente, que, obviamente, debe mucho a Descartes. En los Estados Unidos y Gran Bretaña se desarrolló el marxismo «analítico» o de «elección racional», que nos resulta igualmente ajeno. Es un producto del *Zeitgeist* y, sobre todo, del rampante individualismo de los años de Thatcher y Reagan. Los científicos sociales marxistas empezaron a aplicar métodos utilizados por los economistas neoclásicos, como la teoría de juegos o la teoría del equilibrio general. Los análisis de Elster y Roemer son un buen ejemplo de la reinterpretación de la idea de hombre con la ayuda de un marco de estricta metodología individualista. Según estos autores, para explicar los fenómenos sociales había que demostrar que los individuos

racionales elegirían actuar libremente. Los marxistas occidentales como Lukács, Gramsci y los miembros de la Escuela de Fráncfort consideraban que estos enfoques estaban demasiado influenciados por la economía del momento y no tenían en cuenta el legado crítico y filosófico de Hegel. En general, estaban muy imbuidos de idealismo alemán y rechazaban la idea del marxismo tradicional de que había que interpretar los cambios sociales con arreglo a su base económica. Tampoco podían mostrarse de acuerdo con la idea de que el marxismo fuera una ciencia universal de la naturaleza y la historia. Por lo tanto, no había tiempo para materialismo dialéctico. Los marxistas de Occidente se dedicaron, en cambio, a elaborar una teoría de la sociedad formulando una teoría de la cultura y la conciencia de clase.

No cabe duda de que la filosofía clásica alemana dio forma al marxismo occidental, pero tampoco debemos olvidar que los acontecimientos mundiales parecían invitar a la resurrección de la vertiente superestructural de su legado. La estalinización de la clase obrera y el auge del fascismo llevó a muchos pensadores al exilio, eliminando la oportunidad de pasar a una política práctica. Algunos marxistas occidentales enfrentados a esta doble hecatombe, sobre todo los miembros de la Escuela de Fráncfort, no supieron apreciar la complejidad inherente a la política. Enfrentados a los descarnados sucesos que tenían lugar en su mundo, sobrestimaron la capacidad de los poderes existentes para estabilizar a la sociedad y absorber toda oposición. Tendían, por lo tanto, a pasar por alto las diversas crisis que iban afligiendo al mundo capitalista y las luchas políticas que causaban. Es el análisis de estas situaciones lo que distingue a la obra de, por ejemplo, Habermas de la de la generación

anterior de Adorno y Horkheimer. No cabe duda de que debían soportar la carga añadida que suponía el pesimismo sobre la situación política, de ahí que se volcaron en otros temas como la epistemología o la estética. A medida que amainaban las perspectivas de revolución en Europa, muchos marxistas centraron su atención en la filosofía como un fin en sí misma y en otros temas que, como la estética, aparentemente estaban muy alejados de la política. Resulta muy significativo que para analizar la trayectoria del pensamiento marxista de este último siglo debamos centrarnos en dos áreas como el desarrollo (con especial hincapié en el Tercer Mundo) y la estética: los dos ámbitos en los que se realizan actualmente los análisis teóricos más interesantes. Gran parte de la calidad de la literatura especializada se debe a que los marxistas occidentales ampliaron el espectro de análisis fijado por sus predecesores. Los autores han analizado el impacto del desarrollo tecnológico y las ideologías racionalizadoras concomitantes, así como las diversas formas de dominio que produce y reproduce. Al hacerlo no sólo han enriquecido la tradición marxista, sino que también han formulado una teoría crítica de la sociedad que sigue ejerciendo una influencia considerable.

XIV. El marxismo francés: del existencialismo al estructuralismo

Sunil Khilnani

Introducción

En el siglo XIX el marxismo, en pleno auge, era una doctrina internacionalista que prometía la emancipación universal de los hombres. Sin embargo, en el transcurso del siglo XX, su destino sería astillarse bajo la presión de unos intereses locales que obligaron a circunscribir la doctrina a las fronteras nacionales. En el Este, el marxismo se convirtió en una ideología de Estado; en Occidente nunca cruzó el umbral del poder estatal. En algunos países quedó relegado a los márgenes de la vida pública, pero en otros, como Francia, logró cierta importancia cultural.

De todas las variantes nacionales adoptadas por el marxismo en Occidente, la francesa surgió relativamente tarde. Cobró importancia tras 1945, casi tres décadas después de que la ola de levantamientos revolucionarios barriera otras zonas de Europa. Sin embargo, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, Francia, y más concretamente París, se convirtió de la noche a la mañana en la mayor fábrica occidental de ideas revolucionarias. A las teorías e ideas formuladas en la capital francesa se les dio una importancia espectacular en el pensamiento marxista del mundo entero, porque llevaban al marxismo más allá de sus preocupaciones iniciales. Por lo tanto, estamos ante un episodio intelectual que es un fragmento vívido y vital de la historia del pensamiento radical del siglo XX.

La historia del marxismo en Francia se presta a una narrativa audaz. Tiene unos orígenes muy definidos (entra

como un meteoro de la posguerra en el debate intelectual francés) y un fin igualmente determinable, marcado por su rápido colapso a mediados de la década de 1970. Para las mentes profundas y coherentes de los que participaron en ella, es una historia que, a menudo, adquiere tintes trágicos o confesionales. Las grandes esperanzas de los primeros años, cuando la revolución aún se creía posible, desembocaron en una historia de ambiciones frustradas, desilusión y, finalmente, rechazo a la idea misma de revolución, a la que se asociaba, indefectiblemente, el terror político. De hecho, para los franceses el fin del marxismo fue una parte tan importante de la historia del marxismo francés como su contenido real.

Durante las cerca de tres décadas que el marxismo dominó el panorama intelectual francés fijó, en palabras de Jean-Paul Sartre, el «horizonte insuperable» de todo pensamiento galo. El relato de cómo llegó a disfrutar de tanto ascendiente es una intrincada historia muy relacionada con las inflexiones propias de la historia y la política de ese país. A pesar de que el Partido Comunista Francés era más ortodoxo que cualquier otro de Occidente, el marxismo galo era fuertemente plural, hasta promiscuo, tanto en sus filiaciones como en sus amplias conexiones, que abarcaban todos los campos de las ciencias sociales y las humanidades. La gran variedad de marxismos que vieron la luz en Francia es sorprendente. Casi cualquier tendencia del marxismo se ha manifestado y ha hallado seguidores en Francia: leninismo, trotskismo y maoísmo, a lo que había que añadir innovaciones estructuralmente francesas, como el marxismo existencial, el althusseranismo y el «*gauchisme*». Lo que todos tenían en común, lo que daba a todos esa impronta

específicamente francesa, era una historia política compartida y una serie de dificultades y preocupaciones definidas por ritmos largos y pautadas por sucesos más próximos.

Entre estos modelos de larga duración conviene destacar la existencia, desde tiempos de la Revolución francesa de 1789, de un gran abismo entre la izquierda y la derecha y de una fuerte tradición revolucionaria con la que se identificaban grupos sociales y organizaciones políticas a través de una gran variedad de símbolos. El marxismo francés se inscribía en experiencias cercanas, como la guerra y la derrota, la colaboración con la resistencia al fascismo, las guerras coloniales en Indochina y Argelia, la proclamación de la Quinta República por Charles de Gaulle y los sucesos de 1968. A partir de estas tradiciones y experiencias se definieron una serie de temas de estudio recurrentes, como el estatus del Partido Comunista y su relación con la clase obrera, la función de los intelectuales y el papel histórico de Francia como nación a la vanguardia. Pero el marxismo francés no mostraba interés alguno por el núcleo del marxismo clásico: la economía. Se acabó trasplantando a un contexto cultural en el que la literatura y la filosofía tenían un estatus privilegiado y, siguiendo la tendencia prevaleciente en el marxismo occidental, el marxismo francés dedicó más tiempo a la cultura y la ideología. Hay que buscar los orígenes, tanto del existencialismo como del estructuralismo, en los temas de debate literarios y filosóficos.

El marxismo francés procuraba crear una filosofía de la libertad o una ciencia objetiva de la sociedad. Todo es importante a la hora de explicar el sorprendente impacto e

influencia que ejerciera por todo el mundo, el contenido conceptual, la imaginación teórica y la ambiciosa delimitación de su campo de investigación. Pero lo cierto es que se suele obviar la importancia del contexto. La contribución francesa a la elaboración de un marxismo propio de la segunda mitad del siglo XX fue crucial, pero errática, y estuvo sujeta a sus propios ritmos locales. Los efectos de su colapso fueron muy graves para el futuro de la teoría marxista.

Tenemos dificultades para delimitar con precisión la identidad del marxismo francés: sus límites intelectuales eran permeables y siempre hubo intercambios regulares con los defensores del pensamiento premarxista o no marxista. Además, tras 1945, los intelectuales radicales franceses, al contrario que otros de Europa Occidental (excepción hecha de sus homólogos italianos), no actuaban en el vacío político. Lo que convertía al marxismo en algo inevitable era la existencia en Francia del mayor movimiento obrero de Europa Occidental, liderado por un Partido Comunista que mantenía estrechos vínculos con la Unión Soviética. Por lo tanto, el marxismo francés siempre estuvo dividido entre las doctrinas «oficiales» del partido y las teorías filosóficas de los intelectuales, que se veían obligados a elegir entre investigar desde dentro o al margen del partido. Gran parte de las reflexiones teóricas y los debates del marxismo francés se centraron en la naturaleza de la discontinuidad existente entre los intelectuales y el partido. De hecho, se debatía continuamente sobre el estatus cognitivo del marxismo: el núcleo del problema de quién podía reclamar legítimamente la autoridad para interpretarlo. ¿Acaso el marxismo era expresión directa de una conciencia de la clase obrera que el

Partido Comunista debía limitarse a articular? ¿O estaban las verdades del marxismo insertas en textos que requerían de una interpretación teórica? Y, de ser así, ¿quién tenía autoridad para interpretarlos?

La elaboración del marxismo en Francia se complicó aún más debido a la sombra que arrojara sobre la vida intelectual francesa la experiencia soviética. El marxismo francés, al contrario que otras derivas del marxismo occidental que se desvincularon antes (y de forma más drástica) de la Unión Soviética, nunca se distanció de los soviéticos. Este duradero *affaire* se debía a que los franceses se identificaron con la Revolución bolchevique de 1917 recordando su propia tradición revolucionaria. Crearon todo un léxico de símbolos histórico-políticos que vinculaban la Revolución francesa a la soviética, definiendo a la segunda como la heredera genealógica de la primera. El gran fracaso autodestructivo del marxismo impidió que se planteara una crítica adecuada y plausible a la experiencia soviética (sobre todo al estalinismo), o que se analizaran las implicaciones que había tenido esta experiencia para el marxismo en su conjunto.

El contexto del marxismo antes de 1945

El pensamiento de Marx debía mucho a su interpretación de la historia francesa, aunque, en el siglo XIX, el marxismo en sí tuviera un impacto relativamente pequeño en Francia. La política de izquierda estaba monopolizada por un vigoroso movimiento obrero, orgulloso de su tradición revolucionaria y dividido entre el sindicalismo, el guesdismo y el socialismo de Jaurès. Todos estos grupos formaban parte de una gran iglesia socialista. Pero la Revolución bolchevique de 1917 lo cambió todo al afirmar que era el vehículo de las ambiciones revolucionarias universales. Al

hacerlo usurpó la posición privilegiada de la Revolución francesa, lo que provocó diversas reacciones entre la izquierda gala. En 1920 el movimiento socialista francés se escindió como consecuencia de su incapacidad para llegar a un acuerdo sobre las implicaciones internas de lo acaecido en la Unión Soviética. El Partido Comunista Francés (PCF) se había adherido explícitamente al marxismo-leninismo desde el momento de su constitución porque sus miembros creían que los orígenes de esta doctrina estaban en su propia tradición revolucionaria jacobina. Los comunistas reconocieron que el epicentro práctico y teórico de la revolución ya no estaba en París, sino en el Este, en la Unión Soviética. Por su parte, los socialistas de Léon Blum se aferraban a la esperanza de que aún se pudiera trazar una senda francesa hacia el socialismo.

Los comunistas, que habían empezado siendo una pequeña secta de pacifistas y revolucionarios, se convirtieron, a partir de los años treinta, en un movimiento de masas y ganaron mucho apoyo popular gracias a su antifascismo explícito. El papel que desempeñaron en el ámbito de la resistencia a la ocupación nazi (unido al fracaso de los socialistas cuando intentaron hacer lo propio) convirtió a los comunistas en el mayor partido de izquierda de la década de 1940. Los comunistas franceses creían que el marxismo, en su formulación leninista, era el vínculo esencial entre la Revolución francesa y la soviética. Evidentemente, el leninismo era monopolio del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) y el PCF se sometió dócilmente a los *diktats* ideológicos de su homólogo soviético. Fue capaz de atraer a intelectuales, sobre todo escritores y artistas (por ejemplo, a los surrealistas), filósofos e historiadores. En la

década de 1930, filósofos comunistas como Paul Nizan (1971 [1932]), Georges Politzer, Georges Friedmann y Henri Lefebvre criticaron la filosofía francesa, sobre todo lo que denominaban el positivismo «burgués» y las influyentes ideas de Henri Bergson. Pero se ha conservado poco de esta labor. La mayoría de los autores no sobrevivieron a la Segunda Guerra Mundial y sólo Lefebvre acabó siendo un teórico importante (Lefebvre, 1968 [1940]).

Una de las consecuencias de mayor alcance de estas primeras aventuras de la filosofía marxista bajo el paraguas del partido fue la publicación por Lefebvre, en 1933, de la edición de 1844 de los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx (Lefebvre y Guterman, 1934). A partir de ese momento se dispuso en Francia de uno de los primeros y significativos escritos de Marx y los intelectuales franceses hicieron suyos conceptos como los de alienación o praxis, que no aparecían en los debates publicados en revistas del Partido Comunista como *La Pensée*, muy influidas por los gustos soviéticos. Puede que para los franceses el reencuentro con Hegel fuera aún más importante que el descubrimiento de los escritos tempranos de Marx. Hegel iba a convertirse en la referencia básica de todo el pensamiento francés durante casi medio siglo, desde los años treinta hasta los ochenta, y el carácter del marxismo estuvo vinculado en Francia a la variable fortuna de la reputación de Hegel en este país (Descombes, 1980 [1979]; Roth, 1988).

En Francia, el más destacado intérprete de Hegel fue Alexandre Kojève, un emigrado ruso que se había establecido en París. En 1933 dio un curso en la École des Hautes Études dedicado a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (Kojève, 1969 [1947]). Kojève hablaba de Hegel en

términos de conflicto, no liberales, y consideraba que la dialéctica amo-esclavo era la clave que permitía entender la dinámica de la historia moderna. Kojève desarrolló la idea de Hegel del «fin de la historia» y afirmaba que la verdad o falsedad de una idea dependía de su éxito o fracaso en la arena de la acción histórica. Su interpretación caló muy hondo en la mente de toda una generación (entre sus alumnos estaban Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Georges Bataille y Raymond Aron) y se convirtió en la interpretación autorizada de Hegel (no hubo traducción francesa de la *Fenomenología del espíritu* hasta 1947). Pero, en la década de 1930, lo que atraía a los inquietos intelectuales de París del modo de pensar de Hegel era la promesa de una filosofía holística y totalizadora, con un tinte radical. Los efectos de la concepción dialéctica de Kojève, con su fascinación por el terror y la utilización histórica de la violencia, no se harían sentir hasta los debates franceses posteriores. Tanto *Humanismo y terror* (1969 [1947]), de Merleau-Ponty, como Sartre y los Nuevos Filósofos de los años setenta debían mucho a Kojève.

En los años que van de 1939 a 1945, lo que determinó el florecimiento del marxismo en la Francia de la posguerra fueron el conflicto bélico, la derrota y la colaboración con la resistencia a la ocupación nazi. Francia experimentó la derrota militar como un colapso cultural: acabó con la vida política e intelectual de la Tercera República. Las purgas de colaboradores tras la liberación de Francia en 1944 hicieron saltar por los aires las concepciones más asentadas de la comunidad política nacional francesa y la nación ya no pudo seguir considerándose la vanguardia del progreso histórico (idea que no se había abandonado desde 1789, cuando se

encarnó en el mito jacobino de la «gran nación»). La guerra había acentuado las diferencias entre izquierda y derecha; esta última estaba muy tocada por su colaboracionismo con los nazis. Por su parte, el Partido Comunista, que decía haber desempeñado un importante papel en la Resistencia, gozaba de mucho apoyo popular. La guerra volvió a poner en el candelero otro de los temas perennes en Francia: el papel de los intelectuales, su compromiso político y su responsabilidad.

El marxismo existencialista

En los años inmediatamente posteriores a 1945, cuando se hablaba de marxismo en Francia se hacía referencia a las doctrinas leninistas del PCF difundidas por los teóricos del partido a través de revistas como *La Pensée* y *La Nouvelle Critique* (Garaudy, 1945). Pero se estaba gestando un nuevo fermento intelectual surgido de una hiriente sensación de atraso y la necesidad de modernizar. El debate europeo (y sobre todo el alemán) hubo de hacerse necesariamente más abierto y, en estas circunstancias, el marxismo mantuvo la promesa de ser una política revolucionaria a la par que un método moderno para la comprensión de la sociedad y la historia.

Dos hombres imprescindibles para la formulación del marxismo existencialista, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty, dieron las respuestas más elocuentes e influyentes a los problemas de la posguerra. Junto a Simone de Beauvoir y a toda una cohorte de colegas definieron el panorama intelectual llamado a prevalecer durante al menos una década tras el fin de la guerra. Lo hicieron en obras individuales y también colectivamente, desde las páginas de *Les Temps Modernes,* una revista mensual que pretendía dar

cuenta enciclopédicamente de los problemas del mundo, comprometida con las opiniones que publicaba y dedicada a la creación de una «filosofía concreta» radical.

Sartre, que a finales de la guerra ya era un novelista consagrado, había publicado una obra filosófica en 1942, *El ser y la nada* (1966 [1942]). En un análisis estimulado por su estudio de Heidegger y Husserl, Sartre definía el concepto de libertad al modo existencialista, como el fundamento mismo del ser. «El hombre no existe *primero* para pasar a ser libre *después*. No hay diferencia entre el ser del hombre y su *ser-libre*» (Sartre, 1966, p. 30). Esta libertad radical, una concepción que consideraba que el hombre era el creador de todo valor (es decir, que todos los valores eran de alguna manera arbitrarios), era una fuente cotidiana de ansiedad, sin dejar de ser algo abstracta. La experiencia de la guerra y la Resistencia había puesto a la gente ante la necesidad de adoptar decisiones radicales, les había obligado a actuar (y a definir su libertad). Sartre afirmaba que la guerra había dado fuerza práctica a las ideas del existencialismo; había hecho surgir la posibilidad real de una «libertad situada». Por lo demás, la presencia política de un movimiento comunista fuerte (en los años cuarenta el PCF podía presumir de contar con el apoyo de aproximadamente el 30 por 100 del electorado) hacía inevitable el encuentro con el marxismo.

Estas premisas existencialistas fueron las que llevaron a Sartre al marxismo. Su interés por la libertad, la praxis y una visión no determinista de la historia le condujeron a los primeros escritos de Marx. Pero el Partido Comunista se interponía entre el marxismo y los intelectuales independientes, reclamando el monopolio de la

interpretación de la doctrina marxista. El partido decía encarnar la energía social más vibrante y defender a la clase obrera francesa como la Unión Soviética, pues era el instrumento de la revolución mundial. Por lo tanto, Sartre y sus colegas intelectuales tuvieron que adoptar una postura ante el proletariado y su autoproclamado representante, el PCF. La elección entre afiliarse al partido o mantenerse independiente marcaría toda la historia posterior del marxismo francés. Lo que se acabó denominando «marxismo existencialista» era tanto una maniobra política destinada a eliminar la política revolucionaria de la ortodoxia del Partido Comunista, como un proyecto filosófico.

El marxismo existencialista fue un intento de enriquecer el vocabulario filosófico y conceptual del pensamiento marxista francés para alejarlo de los presupuestos positivistas y deterministas característicos de la doctrina comunista. Su historia consta de dos fases, la primera abarca desde 1945 hasta mediados de la década de 1950, la segunda desde mediados de los años cincuenta hasta principios de los sesenta. Lo que diferenciaba a un periodo de otro era la actitud del marxista existencialista ante la cuestión que debían contestar todos los intelectuales: ¿acaso era cierto, como pretendía el Partido Comunista, que el marxismo-leninismo era la única filosofía o ideología de la revolución y que no podía ser sustituida por ninguna otra forma de política emancipatoria? Si la respuesta era afirmativa había que conceder a la Revolución bolchevique un estatus universal superior; un estatus que podría aprovecharse para justificar cualquier acto cometido en su nombre. Las posturas de Sartre y sus colegas oscilaron desde el apoyo a la Unión Soviética y el Partido Comunista en un primer

momento hasta su distanciamiento de ellos.

El término «marxismo existencialista» engloba una amplia gama de enfoques. Por ejemplo, es importante diferenciar entre la obra de Sartre, la de Merleau-Ponty (que intentaba elaborar una fenomenología existencialista) y la de pensadores más jóvenes que habían ido surgiendo al calor del encanto de Sartre, como André Gorz, pero se ocupaban de los problemas planteados por la ecología (Gorz, 1982). Aun así podemos identificar intereses comunes en cuatro grandes campos del marxismo existencialista: la naturaleza de la libertad individual y su relación con el colectivo social; la dirección y el sentido (significado) de la historia, que tenía un orden racional y progresista pero carecía de fines predeterminados; el gobierno del partido como representante del proletariado e «intelectual colectivo»; y el estatus del marxismo como método y filosofía universales.

Sartre nunca se afilió al Partido Comunista (aunque hubo momentos en los que estableció una estrecha relación con él) y aunque no era marxista en sentido alguno, su refundición de las ideas marxistas contribuyó a dotar de un marco a los debates radicales de la generación de posguerra. Sartre, Merleau-Ponty y otros formularon desde las páginas de *Les Temps Modernes* una crítica muy polémica con voz propia: antiburguesa, anticapitalista, antiamericana y antiliberal, populista en sus instintos políticos (cuando no decididamente elitista en su sentido estético y literario), alineada con el movimiento comunista y defensora de la Unión Soviética. En sus orígenes, el radicalismo de Sartre debía más a la tradición romántica del profetismo literario francés (desde Hugo hasta Michelet y Malraux) que al marxismo. En *¿Qué es la literatura?* (Sartre, 1947-1976)

criticaba implícitamente la exigencia del partido de ser el único portavoz de la clase obrera y afirmaba que era el gran escritor el que estaba en contacto con el «pueblo» y era capaz de expresar sus aspiraciones. No puede sorprendernos que los ideólogos del Partido Comunista reaccionaran enérgicamente, atacando a Sartre y a sus colegas, a los que calificaban de «secuaces de la burguesía» (Kanapa, 1947).

A principios de la década de 1950, Merleau-Ponty, cada vez más preocupado por los sucesos de la Unión Soviética, se alejaba de la política y el marxismo para refugiarse en la filosofía. En cambio, ante las críticas al Partido Comunista, Sartre se declaró comprometido con él. En *Los comunistas y la paz* (una serie de artículos escritos entre 1952 y 1954; Sartre, 1969a) intentaba teorizar sobre la praxis en el seno del partido y demostrar por qué era el único representante legítimo de la clase obrera. Sartre describió a una clase trabajadora consumida, carente de capacidad de autoorganización, sometida a un desgaste sistemático por parte de la burguesía. A partir de ese momento Sartre mantendría que no eran los intelectuales aislados, sino el partido, el que debía representar al proletariado y actuar en su nombre. Sin él el proletariado no era más que «polvo», una masa de individuos atomizados. Afirmaba asimismo que la estrecha alianza que existía entre el partido y la Unión Soviética era históricamente acertada, ya que encarnaba la dirección progresista del movimiento histórico.

Resulta irónico que Sartre se acercara a los presupuestos del Partido Comunista en los mismos años en los que, tras la muerte de Stalin en 1953, el comunismo soviético mostraba, por primera vez, ciertos atisbos de duda. El informe Jrushchov de 1954 sobre el «culto a la personalidad» y la

represión soviética del levantamiento de Budapest en 1956 dieron alas a las críticas al proyecto comunista. De hecho, el año anterior dos antiguos asociados de Sartre habían publicado importantes críticas al marxismo, uno desde la izquierda, el otro desde una postura liberal; me refiero a *Aventuras de la dialéctica* (1955), de Merleau-Ponty, y *El opio de los intelectuales* (1955), de Raymond Aron.

Se podría afirmar que *Aventuras de la dialéctica* es una de las críticas francesas al marxismo más sutiles y destructivas, tanto en su versión sartriana como en la ortodoxa. Merleau-Ponty echó mano de la filosofía y la sociología alemanas y conocía bien los debates centroeuropeos de la década de 1920 (en los que habían participado György Lukács y otros), de manera que pudo formular un argumento mucho más sofisticado que cualquier otra reflexión de la que se tuviera noticia en Francia. Merleau-Ponty renegaba de sus anteriores intentos de justificar los Juicios de Moscú de los años treinta (Merleau-Ponty, 1969 [1947]) y manifestaba un hondo escepticismo frente a todo el proyecto marxista. En unos ensayos que publicara sobre el marxismo occidental, la dialéctica y lo que denominaba el «ultrabolchevismo» de Sartre, Merleau-Ponty hablaba de la importancia de la institución burguesa de la democracia representativa, mostraba su desilusión con la Unión Soviética y llamaba a la «creación de una izquierda no comunista capaz de elaborar un «nuevo liberalismo» (Merleau-Ponty, 1973 [1955], pp. 203-230).

Nadie atendería a esta llamada al «nuevo liberalismo» durante, al menos, tres décadas. Los intelectuales franceses, sobre todo François Furet, empezaron a responder a finales de la década de 1980 y principios de los años noventa. Pero

el eco de los argumentos de Merleau-Ponty llegaría lejos y resultaron muy útiles a intelectuales más jóvenes que buscaban una arena de debate radical, que no estuviera a la sombra de un Partido Comunista cada vez más comprometido, no sólo por las actividades de su homólogo soviético, sino también por su apoyo al colonialismo francés en Argelia. Los que retomaron los argumentos de Merleau-Ponty fueron, sobre todo, jóvenes pensadores como Claude Lefort y Cornelius Castoriadis, que habían fundado, a finales de los años cuarenta, un periódico trotskista: *Socialisme ou Barbarie*. Tanto Lefort como Castoriadis criticaban la fe marxista en la misión histórica y capacidad de acción del proletariado. Castoriadis intentaba demostrar, por medio de análisis empíricos, que el Estado soviético era de naturaleza burocrática y explotadora, mientras que Lefort estudiaba el marxismo como ideología totalizadora. En los años cincuenta no se tuvieron muy en cuenta los argumentos de Lefort y Castoriadis, pero se retomaron a finales de la década de 1960 y, sobre todo, en los años setenta, cuando se descubrió su potencial en un contexto político que había cambiado mucho.

Otros se sumaron a estas críticas internas y externas al marxismo, creando en Francia el movimiento «revisionista». La revista *Arguments* (1956) agrupó a jóvenes intelectuales como Edgar Morin, Roland Barthes, Colette Audry y Kostas Axelos. Lucien Goldmann publicó sus críticas culturales al «marxista humanista» (Goldmann, 1956, 1959) y, en 1957, se relanzó la revista de la izquierda católica *Esprit,* dedicada a un tipo de política más reformista. Todo ello mostraba a las claras que estaba surgiendo un nuevo debate intelectual en torno a temas y conceptos marxistas,

que no estaba sometido a las limitaciones impuestas por el Partido Comunista. Los intelectuales del grupo *Arguments* estaban más abiertos que otros intelectuales franceses a lo que ocurría en el mundo del pensamiento del otro lado del Atlántico (Raymond Aron fue uno de los principales responsables de su introducción en Francia) y ya nos les interesaba la revolución contra el capitalismo o el papel que habría de desempeñar en ella el proletariado, sino una crítica más general a la sociedad industrial.

El revisionismo suscitó dos importantes reacciones: una por parte de Sartre y otra por parte de Althusser. La obra más ambiciosa de este interludio revisionista fue el larguísimo fragmento de Sartre, *Crítica de la razón dialéctica* (1960), al que había precedido un ensayo complementario, *Search for a Method [Cuestión de método].* Sartre afirmaba que los franceses volcaban sus mayores esfuerzos en la *crítica* para elaborar una política revolucionara que escapara a la ortodoxia marxista-leninista e ideológica exigida por el Partido Comunista. Al igual que el pensamiento burgués al que se oponía, este «marxismo vago» era incapaz de aprehender la realidad. Sartre proponía reemplazarlo por la «razón dialéctica», un método que permitiría totalizar el conocimiento y acabaría revelando que «la humanidad no tiene una única historia que exprese una verdad y una inteligibilidad» (Sartre, 1991 [1960], p. 69). La razón dialéctica permitiría, en cierto modo, devolver al marxismo su dimensión universal. Sartre rechazó las lecturas positivistas de Marx en las que se hablaba de una «dialéctica objetiva» de la naturaleza. En su opinión, se precisaban una epistemología y un método distintos para entender el mundo creado por los seres humanos.

Si sólo hubiera una historia de la humanidad que expresara una verdad esencial, tendría que haber un sujeto histórico estable del que (y para el que) pudiera predicarse esa verdad. Gran parte de la *Crítica* estaba dedicada a identificar, con la ayuda de una tipología abstracta de los grupos sociales, una forma auténtica de sociabilidad humana. Sartre esperaba poder demostrar cómo podía crearse una comunidad política auténtica, lo que denominaba «totalidad fusionada», y cómo podría mantener su identidad a lo largo del tiempo. Sería una sociedad posburguesa y postrevolucionaria que no precisaría de Estado ni de división del trabajo, en la que las exigencias de los individuos y de la colectividad merecerían el mismo respeto. Más concretamente, pretendía mostrar cómo una clase revolucionaria, el proletariado, podía unirse para hacerse con el poder absorbiendo las funciones del Estado sin tener que distorsionar las instituciones, bien del Partido Comunista, bien de la política burguesa (con su parafernalia de elecciones democráticas, parlamentos y partidos políticos). Sartre no definía al proletariado aludiendo a la posición estructural que ocupaba en el ámbito de los modos económicos de producción, sino basándose en su antagonismo con la burguesía. La misma identidad de burgués y proletario, al igual que las de amo y esclavo, venía dada por el enfrentamiento entre ambos grupos y por su deseo de aniquilarse mutuamente. Para Sartre, el proletariado era un concepto filosófico, una «totalización» del proceso histórico.

El segundo volumen de la *Crítica* (1985) no se llegó a publicar en vida de Sartre, lo que demostraba que el autor había fracasado en sus intentos de reconstrucción del marxismo. En una larga descripción del destino de la

Revolución bolchevique, Sartre intentaba explicar por qué este revolucionario «grupo-en-fusión» había pasado a ser una sociedad humana convencional bajo la dictadura del «soberano» Stalin. Llegaba a la conclusión de que la promesa primero, y el colapso de la Revolución bolchevique después, habían acabado con las posibilidades de elaboración de una teoría revolucionaria universal. Se había deformado el marxismo, «una ideología y práctica universales nacida en el país más industrializado de Europa», y se la había convertido en la «monstruosidad histórica» del «socialismo en un solo país». Al verse reducida a un dogma nacional y la *Realpolitik* de un único Estado, se había anulado la vocación de universalidad de la teoría revolucionaria y se la había abandonado a su suerte, rota y «fragmentada».

Lo que Sartre pronosticaba para el marxismo resultaba bastante sombrío. Paradójicamente, el éxito de la Revolución bolchevique había acabado con el carácter universal del marxismo, abriéndolo a las contingencias de la historia. La destrucción de la unidad del marxismo y la universalidad dialéctica dio lugar a dos «universalidades particulares»: por un lado generó movimientos revolucionarios en Occidente, instancias de «universalidad abstracta» unidas por un cordón umbilical a la Unión Soviética. Por otro lado, dio lugar al marxismo soviético, una pura particularidad incapaz de explicar su historia o responsabilizarse de ella. Sartre escribía con desdén sobre cómo habían asimilado el marxismo los «rusos atrasados». Hasta entonces había sido la teoría predominante del intelectual, pero, a partir de ese momento, estaba a disposición de «trabajadores burdos»; se había creado demasiado deprisa, se daba demasiada cancha a los

campesinos, hombres y mujeres que «transformaban el marxismo a medida que lo iban absorbiendo… Mientras les refinaba lo iban vulgarizando». Al ser adoptado por estos «campesinos místicos» se había corrompido la pureza universalista del marxismo. La subversión de esta vocación universal llevó a Sartre a cancelar su proyecto de relato histórico «totalizador», que en algún momento creyó que podría explicar las «desviaciones» del estalinismo, un retroceso temporal en una evolución larga y progresista.

El estructuralismo: el momento de Althusser

Los esfuerzos de Sartre por convertir al marxismo en una filosofía (una teoría caracterizada por su capacidad para explicar su propia historia, incluida la de la Era de Stalin) fracasaron por motivos internos, entre otros. Los intentos de Sartre de construir una «historia total» sucumbieron ante una furibunda reacción contra los enfoques historicistas y, más concretamente, contra el pensamiento hegeliano; unas críticas que se hicieron eco del rechazo más absoluto al nuevo impulso hegeliano del marxismo occidental. Esta corriente antihistoricista surgió de la fusión de dos escuelas de pensamiento: el positivismo y racionalismo franceses defendidos por filósofos de la ciencia como Georges Canguilhem y Gaston Bachelard, y la lingüística estructuralista. Basándose en estas ideas, pensadores como Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault y Jacques Derrida criticaron este anhelo de elaborar una «historia total». De hecho, calificaban a la idea de historia en sí de mito eurocéntrico, una ideología de la época burguesa. Proponían sustituir el historicismo por la metodología propia del estructuralismo, que desvelaba las estructuras universales y transhistóricas del pensamiento y la sociedad.

El estructuralismo tuvo un efecto electrizante en el pensamiento francés de los años cincuenta y sesenta, pues sus defensores estaban decididos a poner en entredicho la forma marxista de entender las sociedades humanas. Originalmente procedía de las teorías del lingüista suizo Ferdinand de Saussure y, en Francia, lo difundieron críticos literarios como Roland Barthes. Pero se extendió rápidamente a otros campos: Lévi-Strauss lo aplicó a la antropología, Jacques Lacan al psicoanálisis, Derrida a la filosofía y Foucault a la historia. Era, sobre todo, un método pensado para demostrar que el significado era el resultado de relaciones apreciables dentro del texto, objeto o actividad mismos (de hecho, se podía analizar cualquier sistema como si fuera un texto). El estructuralismo prometía un conocimiento que podía reclamar el estatus de las verdades científicas. Su auge coincidió con la consolidación de la Quinta República de Charles de Gaulle y se autocalificaba de visión del mundo tecnocrática que iba «más allá de la ideología». El estructuralismo se negaba a conceder privilegio alguno a la supuesta autenticidad de la experiencia individual, que tan importante había sido para el marxismo existencialista. Desde el punto de vista estructuralista cualquier experiencia vivida, tanto la del trabajador como la del capitalista, pertenecía al ámbito de la ideología y, por lo tanto, del conocimiento falso.

En un momento en el que el marxismo era tan vulnerable, surgió Louis Althusser, prometiendo demostrar cómo podría exigir el estatus de ciencia y repudiando su pasado ideologizado. Althusser dio un giro a los intereses teóricos del marxismo, apartándose de la filosofía de la acción y del análisis económico, de la filosofía hegeliana de la historia y

de los análisis políticos concretos para tender hacia las frías fronteras de la epistemología.

Althusser, al contrario que Sartre, estuvo afiliado al Partido Comunista durante toda su vida laboral (se autocalificaba de «filósofo comunista»), que transcurrió como profesor de un centro de elite: la École Normale Supérieure. No era un «filósofo del partido», a veces era extremadamente crítico con él, sobre todo cuando exigía independencia para los intelectuales. Pero su intención era defender los principios leninistas en un contexto en el que los intelectuales radicales franceses se estaban apartando de ellos. Creía cumplir una función dual en su trabajo: quería fijar los principios de la ciencia y la filosofía en las ideas de Marx, pero sus argumentos no dejaban de ser «intervenciones en determinada coyuntura».

Tal como la describía Althusser, esta coyuntura se definía por dos sucesos: el discurso pronunciado por Jrushchov ante el Vigésimo Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, en el que criticaba el «culto a la personalidad» que se había rendido a Stalin, y la ruptura chino-soviética, que había acabado con el internacionalismo del movimiento comunista. A estos grandes eventos hay que añadir temas más locales, que Althusser enumera en la introducción a su *For Marx [Para Marx]*(1977 [1965]). En esta obra mencionaba la omnipresencia del Partido Comunista Francés, que, con una mezcla de «dogmatismo» y «pragmatismo», había asfixiado cualquier teoría marxista real. Lamentaba la situación en la que se hallaban la teoría y filosofía francesas, un legado del marxismo en Francia. Como resultado de esa herencia el partido había «nacido en un vacío teórico» (1977 [1965], p. 26) que había que llenar

según las exigencias de la política.

Althusser entendía que la única forma posible de salvar esta situación era dejando claras sus credenciales filosóficas. Pero el problema, tal como él lo veía, era que la filosofía de Marx no resultaba explícita en sus obras; había que extraerla, no sin esfuerzo, de la estructura interna y la lógica de su obra. Althusser consideraba que el marxismo occidental estaba prejuiciado y sólo se remitía a los primeros escritos de Marx e insistía en que el corazón de su filosofía se hallaba en sus obras más tardías, sobre todo en *El capital*, que, según Althusser, no era importante por sus teorías y análisis económicos, sino por la epistemología secreta que contenía; una epistemología que mostraba pocos trazos de la malhadada dialéctica hegeliana.

Aunque todos los ensayos que formaban parte de *Para Marx* ya se habían publicado antes, su publicación conjunta en 1965 atrajo inmediatamente la atención, convirtiendo a Althusser en el filósofo marxista más destacado de Francia. En *Para Marx* utiliza un método rigurosamente lógico y eso hizo volar la imaginación de jóvenes de izquierdas (de hecho, la influencia que Althusser ejercía sobre los jóvenes intelectuales era desproporcionada en relación con el éxito que tuvo entre los miembros de su propia generación). A mediados de la década de 1960 ya había reunido a un grupo sorprendente de jóvenes filósofos en su seminario de la École Normale, entre ellos a Étienne Balibar, Jacques Rancière, Dominique Lecourt o Pierre Macherey, que desempeñarían papeles importantes en la historia posterior del marxismo francés. El resultado de este seminario fue la segunda obra más importante de Althusser: *Para leer «El capital»* (Althusser y Balibar, 1970 [1968]).

En esta obra Althusser quiere alejarse del determinismo económico del comunismo ortodoxo. Pero tampoco quiere decantarse por las típicas lecturas historicistas occidentales de Marx. Si por un lado criticaba el dogmatismo estalinista, por otro rechazaba lo que consideraba el «giro humanista» de la izquierda francesa. Se refería a los intentos realizados a principios de los años sesenta por cimentar alianzas entre comunistas, socialistas y católicos a partir de una lectura filosófica de Marx que hacía hincapié en la importancia de ciertos conceptos desarrollados tempranamente por este autor, como la alienación, la explotación o el análisis de la plusvalía. Althusser quería liberar al marxismo francés de imprecisiones y compromisos y esperaba poder demostrar que el marxismo era un sistema de conocimiento holístico «indispensable», no sólo para la evolución de las ciencias sociales y las diversas «ciencias humanas», sino también para las «ciencias naturales y la filosofía« (Althusser y Balibar, 1970 [1968], p. 26). Era consciente de lo ambicioso de su proyecto y hacía hincapié en la autonomía de la teoría frente al partido y la academia burguesa que gobernaba las universidades. La teoría era autónoma y estaba por encima del ámbito de la experiencia. La conciencia proletaria, por ejemplo, nacida de la experiencia de la explotación, no era una forma privilegiada de conocimiento de la realidad. El conocimiento sólo podía provenir de la teoría elaborada por teóricos especialistas.

La vuelta de Althusser a la epistemología puede considerarse un intento de inmunizar al marxismo contra su propia historia. Pasar de un vocabulario político normal, en el que se habla de «éxito y fracaso», a uno basado en la «verdad y el error», podría acabar con el problema del

estalinismo, porque este no tendría por qué afectar a la «validez científica» que se basaba en la epistemología.

Althusser reformuló el marxismo en cuatro ámbitos distintos y lo dotó de un nuevo léxico conceptual. Importó conceptos del psicoanálisis definidos por Sigmund Freud y Jacques Lacan. El más importante era el concepto de «sobredeterminación», un término freudiano utilizado para hablar de la condensación de múltiples contradicciones en lo que Freud denominaba una «obra onírica». Althusser dio aquí con un concepto que le permitía explicar el cambio histórico desigual sin tener que recurrir a la idea hegeliana de contradicción. El gran rompecabezas del pensamiento marxista era cómo explicar lo que había sucedido tras la revolución en Rusia. Gramsci había calificado a la Revolución de 1917 de «revolución contra *El capital*», ya que, según el esquema marxista clásico, basado en premisas hegelianas, la revolución debía haber tenido lugar en el país capitalista más avanzado, no en un país atrasado, como Rusia. Basándose en la noción leninista de «eslabón más débil» y en el ensayo de Mao «Sobre la contradicción», Althusser afirmaba que para explicar la Revolución rusa la teoría marxista tenía que romper con la «simplicidad de la contradicción hegeliana». Hegel podía afirmar que «la teoría universal había sido, desde el Antiguo Oriente hasta nuestros días, "dialéctica", es decir, que avanzaba por el mero juego del principio de contradicción *simple*». Pero la Revolución rusa fue el resultado de múltiples contradicciones a distintos niveles sociales (económico, político, ideológico) internos e internacionales, lo que había dado lugar a una configuración revolucionaria específica. Según Althusser, el concepto de «sobredeterminación»

permitía hacer un análisis que revelara las potencialidades políticas reales de una sociedad. También ayudaría a mantener a raya al fantasma de Hegel (Althusser, 1977 [1965], p. 117) y a exorcizar a ese autor de la tradición marxista.

De la lingüística y los estudios antropológicos de Lévi-Strauss, Althusser tomó prestadas las nociones de «descentramiento» y «causalidad estructural» (como algo distinto a la causalidad lineal o expresiva). Esto le permitía hacer un retrato de la sociedad como «estructura de dominio» constituida por «instancias» o «niveles» ideológicos, políticos y económicos que no cabía reducir unos a otros. La base económica del modelo marxista clásico retuvo un papel causal determinante, pero en la reformulación de Althusser sólo había que aplicarla en «última instancia». Althusser pretendía evitar así la presunción de que la base económica podía determinar de forma directa y sin mediación alguna el modelo de sociedad. En su opinión, la base económica determinaba qué «instancia» –la política, la ideológica o incluso la económica misma– era la dominante y determinante en cada caso concreto. Así que ampliando y aflojando la cadena causal pretendía dar mayor flexibilidad al modelo de «base-superestructura» del marxismo clásico. Si las ideas estructuralistas permitieron a Althusser modificar el modelo marxista clásico de causalidad, su efecto más destacado fue que eliminó de su teoría la importancia de la acción individual. El individuo pasó a ser un «apoyo», el portador de efectos sistémicos y estructurales y, como tal, no mucho más que una elaboración ideológica.

Althusser también recurrió a la filosofía de la ciencia

francesa, sobre todo a los estudios de Gaston Bachelard y Georges Canguilhem. De ellos adoptó las nociones de «ruptura epistemológica» y «problemática». El primer Althusser solía afirmar que el giro crucial en las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) de Marx (Marx y Engels, 1962) era el interés del autor por la filosofía de la ciencia. El concepto de «problemática» permitía adoptar una metodología no interpretativa «centrada tanto en la ausencia como en la presencia de problemas y conceptos». En este tipo de metodología se recurría a la «lectura sintomática» de los silencios de un texto para encontrar las afirmaciones teóricas implícitas. Tras el peso de esta filosofía de la ciencia francesa fuertemente racionalista había una cuarta influencia: la de Baruch Spinoza, del que Althusser adoptó la importancia del holismo y su interés por las ideas de verdad y error.

Con todos estos elementos, bastante eclécticos desde el punto de vista marxista, Althusser dio nueva forma al marxismo. Puede que su distanciamiento más significativo del resto de los marxistas occidentales se debiera a su ruptura categórica con temas y aspectos hegelianos. Según Althusser, el marxismo propiamente dicho empieza en ese punto en el que Marx deja atrás la filosofía idealista y el historicismo que había aprendido de Hegel para dedicarse a hacer un nuevo mapa de la teoría y la ciencia. Decía Althusser que había «una ruptura epistemológica inequívoca en la obra de Marx, que dividía al pensamiento marxista en dos periodos largos y esenciales: el periodo «ideológico» antes de que se interesara por la ciencia, y el «científico» tras 1845. Lo que Althusser quería al rechazar la importancia concedida por los marxistas occidentales a una obra de juventud de Marx que consideraba humanista, historicista, anclada en la

antropología filosófica y, por tanto, ideológica era minar los esfuerzos de Sartre y los revisionistas por crear un marxismo humanista. Y, lo que era aún más importante, esperaba resolver o, mejor dicho, soslayar el problema del estalinismo. Gracias al concepto de causalidad estructural, Althusser pudo afirmar que el estalinismo no implicaba en modo alguno que el socialismo estuviera fallando en la Unión Soviética. En su opinión, no era más que un síntoma de que se habían cometido errores a nivel de la superestructura política, que no afectaban a la base económica. El estalinismo era un tipo de represión política que no se diferenciaba mucho de las dictaduras latinoamericanas o de otros lugares y no implicaba ningún tipo de explotación básica de la ciudadanía.

Esta idea frágil y limitada del poder implosionaría en los años posteriores a 1968. Los «sucesos» de mayo de 1968, en los que una revuelta de estudiantes unida a una huelga general paralizaron Francia durante algunas semanas, amenazando con derrocar el régimen, habían devuelto a París a la era de las *grandes journées* revolucionarias del siglo XIX. Althusser se mantuvo en la línea del Partido Comunista y no participó en las revueltas. No rompió su silencio hasta mucho más tarde, en su último gran ensayo: «Ideología y aparatos de Estado ideológicos» (AEIs) (Althusser, 1971 [1969]). En esta obra, muy pesimista, sugería que una sociedad capitalista moderna como Francia era incapaz de cambio sustancial alguno, porque el poder autorreproductor de la ideología lo impedía. La reformulación del marxismo llevada a cabo por Althusser fue de las más amplias e innovadoras del marxismo occidental. Pero la intención política que latía detrás seguía siendo la misma: la defensa

de los principios leninistas.

El colapso del marxismo francés

La hegemonía del marxismo en Francia y del marxismo francés en el mundo entero vivió su mejor momento en 1968. En ese año, estudiantes y trabajadores del mundo entero tomaron las calles inspirándose, en gran medida, en ideas provenientes de Francia: de Berkeley a Tokio, de Praga a Calcuta, la política pasó por una fase de agitación. En Francia misma, el marxismo parecía proporcionar un marco común y convergente a las protestas radicales que barrían el país. Sin embargo, si bien ofreció a los contendientes una terminología común, el marxismo había dejado de ser objeto de cualquier argumento compartido. Los sucesos de 1968 revelaron lo fragmentado e internamente dividido que estaba el marxismo francés. El *gauchisme,* término general utilizado para describir las corrientes izquierdistas que no formaban parte del Partido Comunista, abarcaba una amplia variedad de posturas radicales: althusserianos, maoístas, trotskistas, situacionistas, ecologistas y feministas. Lo que todos tenían en común era una profunda antipatía hacia las organizaciones jerárquicas y las estructuras de autoridad, un antiautoritarismo que se expresaba en fuertes críticas y el rechazo tanto del Estado francés encarnado en la Quinta República de De Gaulle, como de un Partido Comunista que funcionaba al estilo soviético de «centralismo democrático».

Los *gauchistes* de todo tipo seguían comprometidos con la idea de revolución, pero sus políticas se alejaban del concepto marxista de esta idea. Al enterarse de que había habido una Revolución Cultural en la China maoísta se mostraron en contra de que el partido, o una vanguardia de

intelectuales revolucionarios, condujera al proletariado a la revolución. Tenían una idea mucho más «populista» o «espontaneísta», que implicaba «acercarse a la gente» y dejarla hablar directamente, en vez de afirmar que se les representa. Con ello abrían la espita fuertemente antiintelectualista del pensamiento francés (Sorel, 1919; Foucault, 1977). Pero, al margen de estos giros, los partidos de izquierda obtenían ganancias electorales a principios y mediados de la década de 1970 y esperaban poder formar pronto parte del gobierno. Los *gauchistes,* lejos de alegrarse, arremetieron contra el Partido Comunista y el Estado soviético que estaba detrás.

Lo que, en último término, hizo tan devastador este ataque fue la publicación, en 1974, de una traducción francesa del *Archipiélago Gulag,* la novela épica sobre el periodo estalinista de Alexander Solzhenitsyn, en la que se describían los campos de concentración y el terror de aquellos días. Sólo en el primer año se vendieron 600.000 copias de un libro que provocó un enorme y tardío debate en los medios de comunicación sobre el significado de la experiencia soviética para el marxismo y la política revolucionaria. La intervención más destacada, al menos en términos del efecto que produjo, fue la de los «Nuevos Filósofos», casi todos *gauchistes* renegados y entre los que cabe mencionar a André Glucksmann (1975) y Bernard-Henri Lévy. Allí donde sus predecesores habían encontrado la forma de ignorar o explicar el estalinismo y el terror soviéticos, los Nuevos Filósofos insistían en ofrecer una explicación más vaga pero más radical. En su opinión, el totalitarismo del siglo XX era el resultado de un racionalismo ilustrado del que el marxismo era un peligroso ejemplo.

Sin embargo, el golpe definitivo al marxismo francés no provino de las floridas lamentaciones que los Nuevos Filósofos dirigían contra sus anteriores identidades y creencias, sino del campo de la historia y, más concretamente, de la historiografía revolucionaria francesa que, durante mucho tiempo, había sido el caldo de cultivo del pensamiento político y los debates en Francia. Lo decisivo fue la crítica de François Furet a la idea de revolución (1981 [1978]). La interpretación que hiciera Furet de la Revolución francesa no se ajustaba a las convenciones historiográficas del momento, fijadas por una larga lista de historiadores marxistas y de izquierda con afiliaciones socialistas o comunistas; una línea que iba de Jean Jaurès a Albert Soboul. Furet criticaba lo que denominaba el «catecismo revolucionario» de estos historiadores que creían que la Revolución francesa de 1789 era la progenitora de un proyecto revolucionario universal que aún estaba por completarse y cuya encarnación contemporánea representaban la Revolución rusa y el Estado al que había dado lugar.

Furet estaba de acuerdo sólo en parte, pero le dio a todo un valor diferente. Se negaba a considerar la Revolución francesa como un suceso monolítico, un «*bloc*» indivisible, como llevaba diciendo la izquierda francesa desde finales del siglo XIX. Él intentó diferenciar entre lo que consideraba los aspectos liberales y positivos de la Revolución y el Terror jacobino. Reconocía que este último no tenía mucho que ver con el proyecto soviético, pero intentaba darle la vuelta al argumento: «En 1920, Mathiez justificaba la violencia bolchevique invocando el precedente francés, que supuestamente se había producido en circunstancias

similares. Hoy el *Gulag* nos vuelve a traer a la memoria el Terror, precisamente porque vemos ambas empresas como idénticas». Como un bumerán letal, el ejemplo ruso había vuelto para castigar a sus orígenes franceses, lo que, a su vez, fue un duro golpe para el marxismo. Como escribía Furet en una recensión del libro de Solzhenitsyn: «Hoy Marx no puede escapar de su legado, y el efecto bumerán es tanto más fuerte cuanto más se ha hecho esperar».

La crítica de Furet a la política revolucionaria tuvo muchas repercusiones debido sobre todo al momento en que se formuló, contribuyendo enormemente a minar la credibilidad del marxismo en Francia. Curiosamente, esto ocurría en un momento en el que los socialistas formaban gobierno en 1981. En las décadas finales del siglo XX el marxismo prácticamente desapareció de la vida intelectual francesa; puede que el único personaje destacado que recurriera a ideas marxista fuera el sociólogo Pierre Bourdieu, aunque en realidad debe tanto a la sociología positivista francesa como al marxismo. El interés se centró en la recuperación de un liberalismo de corte francés; un liberalismo político que pudiera utilizarse para revivir y reinventar un modelo de la República francesa que se diferenciara del liberalismo económico de libre mercado asociado a los países anglosajones. El autor ideal para llevar a cabo esta tarea ya no era Marx, sino Alexis de Tocqueville. Mientras, el Partido Comunista se alineaba políticamente con los socialistas de François Mitterrand y cuando saltó por los aires el mundo comunista en los años posteriores a 1989 el partido se escindió, hasta que sólo quedó un núcleo duro electoralmente insignificante. Las circunstancias políticas coyunturales que habían insuflado vida al marxismo francés,

convirtiéndolo en objeto de fervientes y fértiles debates, habían pasado. El marxismo, ingeniosamente interpretado por mentes francesas, fue una gran crítica utópica que suponía toda una forma de entender los tiempos modernos. Su colapso lo hizo desaparecer del horizonte político e intelectual.

Tercera parte

Ciencia, modernismo y política

XV. El positivismo: reacciones y evolución

Melissa Lane

El «positivismo» nace del deseo de Saint-Simon y Comte de «limpiar» la metafísica. En el siglo XIX, el «positivismo» reflejaba la tendencia a hacer de las ciencias naturales la única forma de conocimiento válido, incluso cuando se estudiaban la historia y la cultura humanas. Estas limitaciones empezaron a pesar a muchos pensadores que no eran en absoluto contrarios a la ciencia y el intelecto en sí (Collingwood, 1946, p. 134). Para refutar la hegemonía de las ciencias naturales, los antipositivistas solían recurrir a dos grandes tipos de la experiencia humana que escapaban, claramente, a su dominio. Los había que optaron por llamar la atención sobre la conciencia y la autoconciencia que planeaba sobre la vertiente fenomenológica de las ciencias naturales, mientras que otros desenterraron aquellos aspectos inconscientes o preconscientes de la mente humana que subyacían a esa conciencia.

Para los filósofos idealistas, la conciencia era el fundamento básico, tanto del conocimiento como de la libertad, prácticamente un sustituto de Dios. En cambio, los pragmáticos creían que lo que determinaba la experiencia no era la conciencia, sino la confusión, tan de moda, experimentada por la mente humana preconsciente al intentar aprehender el mundo. Autores como Nietzsche, Bergson y Freud describieron las variadas y sutiles formas en las que el inconsciente influye sobre la conducta. Sus descripciones hicieron mucho daño a la noción del agente racional y consciente de la que partían tanto idealistas como positivistas. Así, tanto si se apelaba a la consciencia como a

la inconsciencia, toda reacción contraria al positivismo hacía hincapié en aspectos de la mente humana que los modelos mecanicistas de las ciencias naturales no eran capaces de reflejar.

En este capítulo analizaremos algunas de las reacciones suscitadas por estos temas y la evolución del positivismo en respuesta a esta deriva: neokantismo y hermenéutica, idealismo y liberalismo, sociología y ciencias sociales positivistas, vitalismo y pragmatismo y, sobre todo, el positivismo lógico, el conductismo y el «ocaso» de la filosofía política. Los marxistas también sufrieron la influencia de estos debates y en el capítulo XIII se habla de las relaciones existentes entre marxismo y positivismo.

Neokantismo y hermenéutica

La escuela neokantiana que había surgido en torno a las ruinas del hegelianismo, sobre todo la Escuela del Suroeste, dirigida por Wilhelm Windelband, quiso definir la diferencia entre las ciencias naturales y lo que J. S. Mill denominara las «ciencias morales» (traducido al alemán como *Geisteswissenschaften*). Kant analizaba el conocimiento en las ciencias naturales a partir de la universalidad de leyes y conceptos que decían poco sobre el estatus de los objetos concretos. ¿Acaso se podía llegar a conocer los particulares si el conocimiento genuino requería de conceptos generales? De hecho, en Alemania fueron surgiendo escuelas para el estudio histórico del derecho y la economía, que intentaban contrarrestar las supuestas abstracciones planteadas por la economía política. Nada se decía, en cambio, del marco filosófico de las ciencias morales, sobre todo de la historia.

Windelband expuso este problema durante el discurso que pronunciara en su toma de posesión como rector de la

Universidad de Estrasburgo en 1894. Un oyente lo describió como «una declaración de guerra al positivismo» (Hughes, 1979 [1958], p. 47). Definía dos métodos científicos «inconmensurables» para explorar la experiencia. El método «nomotécnico» busca leyes generales y considera a los sujetos individuales exclusivamente en tanto que instancias o tipos de esas leyes. Este es el método utilizado en las ciencias físicas de la naturaleza. En cambio, el método «ideográfico» aprehende los objetos concretos describiendo sus rasgos más distintivos, como ocurre, por ejemplo, en el caso de la grafología de un registro histórico concreto (Windelband, 1919). Windelband sostenía que la ciencia sería capaz de analizar eventos mentales o culturales, pero no creía que pudiera basarse en leyes positivas, porque los hechos que describe se refieren a entidades únicas y no a leyes.

Esta deriva del neokantismo influyó mucho sobre pensadores como Benedetto Croce y Max Weber, pero fue la nueva ciencia de la hermenéutica, elaborada por Wilhelm Dilthey, la que arrojó mejores resultados. Ya una década antes de que Windelband pronunciara su discurso, Dilthey había afirmado que había que despojar a la crítica kantiana de la razón de sus pretensiones de universalidad eterna y elaborar una «crítica de la razón histórica». A Dilthey le preocupaban, sobre todo, el estatus y la naturaleza de la historia, de modo que se denominó «historicista» a la corriente positivista que lideró. Al contrario que Windelband, no diferenciaba entre la historia y las ciencias humanas partiendo de los conceptos utilizados para estudiarlas, sino en términos de sus respectivos objetos de estudio: los resultados de la acción humana (Bellamy, 1987, pp. 78-79).

Dilthey creía que la acción humana requería, indefectiblemente, de voluntad y conciencia del propio cuerpo. Afirmaba que este conocimiento del propio cuerpo podría resolver el viejo debate entre realismo e idealismo, despojando a este último de su falso baño de nominalismo kantiano. «Desde la perspectiva de la mera representación, el mundo exterior nunca deja de ser un fenómeno… [pero] el ser humano que quiere, siente y representa tiene la misma certeza de la realidad externa que de sí mismo» (Dilthey, 1989 [1883], p. 51). Para que una persona entendiera la acción realizada por otra, no había que inferir conceptos sobre ella, sino reexperimentarla *(nacherleben)* para obtener una comprensión directa e intuitiva *(Erlebnis)*. Veremos cómo Max Weber, estudiante de la escuela de Windelband, desarrolla esta noción de la comprensión del significado de la acción *(Verstehen)* en sus escritos sobre las ciencias sociales. Dilthey mismo la usó para elaborar una ciencia de la hermenéutica capaz de interpretar los datos sociales y los artefactos culturales aprehendiendo sus significados concretos. Era una ciencia totalmente diferente a la propuesta por los positivistas del ámbito de las ciencias naturales.

Idealismo y liberalismo

Tenemos dos buenos ejemplos de autores que han hecho de Kant un uso alternativo. T. H. Green en Inglaterra y Benedetto Croce en Italia (al igual que Hegel y, según Green, Platón) intentaron vincular el idealismo a la política liberal. El liberalismo era una parte esencial de la filosofía de Green que intentaba construir una alternativa al utilitarismo mecanicista, describiendo un idealismo muy en la línea del Dios cristiano. Croce no reorientó su filosofía de la cultura

hacia la política hasta los últimos años de su vida, cuando, tras 1924, se convirtiera en uno de los intelectuales más críticos con el fascismo. Tanto Green como Croce creían que el idealismo fijaba los valores morales necesarios para la preservación de esa libertad que otras filosofías rivales, como el utilitarismo, el fascismo o el socialismo, amenazaban con destruir.

Green afirmaba que el empirismo británico adolecía de una lógica circular[1]. Ni Locke ni Hume podían explicar el origen mental de las ideas y las relaciones más que apelando a una comparación o un contraste que, a su vez, constituyen relaciones. La única salida que veía Green a esta situación era afirmar, con Kant, que el conocimiento presupone ciertos conceptos formales, como las relaciones, que son producto de la mente. Rechazaba, en cambio, la idea kantiana de que era imposible conocer la cosa-en-sí y reivindicaba una visión de la experiencia basada en «universales concretos» que situaba en una autoconciencia única y eterna (lo que reforzaba sus propias convicciones religiosas).

El hecho de que la autorrealización de cada cual le integre en la unidad de todos, en la conciencia eterna, es moralmente bueno y una meta legítima para toda comunidad. Lo que caracteriza a la ética de Green es precisamente este juego constante de autorrealización. Rechazaba el ideal utilitario de la libertad que consistía en intentar realizar los propios deseos sin restricción alguna. Green creía, como Platón, que el deseo era inestable y que la meta que debería perseguirse, el objetivo de cada acción, debería ser el Bien. Por lo tanto, pensaba que los defensores de la idea clásica del contrato, que entendían por libertad la falta de interferencia, no entendían el concepto

adecuadamente y anulaban su valor. «La libertad en sentido positivo» implicaba la «liberación de los poderes de todos los hombres para que puedan contribuir, en igualdad, al bien común» (Green, 1888a [1881], vol. III, p. 372). De ahí que la comunidad política y el Estado deban velar por la libertad positiva de cada individuo.

Alejándose de los horrores del paternalismo liberal clásico de John Stuart Mill, Green defendía la ley seca alegando que los alcohólicos se destruían a sí mismos al acabar con su capacidad para actuar autónomamente y buscar el bien (Richter, 1983 [1964], p. 366). El Estado ideal de Green velaba por el mantenimiento de las condiciones necesarias para la autorrealización de los individuos, protegiendo sus derechos y explicitando sus deberes. El Estado nunca se elevaba por encima de los pueblos a los que servía. En sus lecciones sobre los principios de la obligación política, impartidas entre 1879 y 1880, distinguía entre la obligación política perfecta en el seno del Estado ideal y las problemáticas implicaciones que suponía para aquellos estados fracasados que violaban los derechos de sus ciudadanos, incumpliendo así sus propios deberes.

Green inspiró a toda una generación de jóvenes que se implicaron en programas educativos y obras de caridad, dando un halo de respetabilidad intelectual a la tradición evangélica de la filantropía. Inspiró, más con sus actos que con su vena filosófica, al Nuevo Liberalismo británico, dispuesto a abandonar antiguos dogmas como el libre comercio o la libertad negativa para contrarrestar la intervención del Estado en los ámbitos de la moralidad y el bienestar (Clarke, 1981 [1978]; Freeden, 1978). Estos aspectos del pensamiento de Green también influyeron

sobre el pragmatista estadounidense John Dewey. Para que se diera un activismo cívico de este tipo tenía que haber cierto nivel de satisfacción con las instituciones existentes, por muy imperfectas que fueran. En cambio, Croce tenía que vérselas con la corrupción política crónica de la Italia del cambio de siglo, un país desgarrado entre católicos y socialistas, el norte y el sur, amenazado por la catástrofe del fascismo. Su defensa del liberalismo refleja estas presiones.

En su primer ensayo filosófico, Croce atacaba al positivismo italiano que tanto influía sobre la política social estatal, intentando mediar en el debate entre Windelband y Dilthey que acabamos de mencionar. El joven Croce entendía que la historia (la ciencia que más le interesaba desde su punto de vista de profesor de Historia antigua en activo) era una subrama del arte. Los estudios históricos, al igual que el arte, requerían de esa mezcla de intelecto, voluntad y expresión corporal que caracteriza a toda acción humana (en opinión de Dilthey) estudiada en tanto que evento particular y no para extraer de ella algún tipo de ley general sobre la conducta humana (aceptando aquí la distinción conceptual de Windelband). Mientras que el arte refleja acciones humanas posibles, la historia sólo estudia el subconjunto de posibles acciones que, de hecho, «han ocurrido» (Bellamy, 1987, p. 74).

Esta postura neokantiana siguió siendo fundamental para Croce tras sus desencuentros con Marx, Hegel y Vico. Sin embargo, en la reedición de su *Lógica* de 1909 la modificó sustancialmente al afirmar que la historia, como cualquier otro tipo de pensamiento, requería de conceptos y, sobre todo, que implicaba juicios universales encarnados en particulares. Lo universal es una mera abstracción, lo que

existe realmente es lo individual o particular. Croce usó, al igual que Green, la idea hegeliana del universal concreto para desafiar al positivismo. Mientras Hippolyte Taine recurría a los datos para formular leyes generales, Croce afirmaba que el hecho ya contenía en sí todo lo que podríamos llegar a averiguar sobre su causa (Croce, 1917). Así, toda realidad queda convertida en historia y todo conocimiento es conocimiento histórico. La filosofía abstrae de la realidad aprehendida por la historia, mientras que las ciencias naturales no se ocupan de la realidad o la verdad, sino de pseudoconceptos abstractos y reificados.

Croce amplió la distinción clásica entre lo útil y lo verdadero diferenciando entre cuatro valores fundamentales: lo útil, lo verdadero, lo bello y lo bueno, que se convirtieron en los conceptos clave de su crítica a Hegel (quien confundía estas «distinciones» con falsos opuestos) y su rechazo al socialismo. Como el socialismo amenazaba con acabar con todos los valores, al potenciar exclusivamente los juicios de utilidad económica, no podía, como tampoco el utilitarismo, ofrecer una genuina teoría moral. La filosofía marxista de la historia, por su parte, había caído en la falacia de ignorar aquellas formas del espíritu que conformaban la acción humana. Así fue como Croce trabó amistad con Georges Sorel, el sindicalista que afirmaba que la huelga general era una fabricación de mitos rejuvenecedora y se mostraba hostil hacia los partidos comunistas italianos.

Croce estuvo ocupado con sus investigaciones y la edición de su revista, *La Critica,* hasta la década de 1920. Por entonces diferenciaba estrictamente entre los ámbitos de la política y la economía, en los que imperaban el poder y el interés, y su ámbito preferido: el de la historia y la estética.

Pero en 1924 se había vuelto contra Mussolini y cuando su antiguo colaborador, Giovanni Gentile, empezó a defender al fascismo basándose en la defensa que había hecho Croce del maquiavelismo político, tuvo que articular un nuevo liberalismo ético-político en el que hacía hincapié en que, en política, había de imperar la moral después de todo. Pero este liberalismo metapolítico basado en la idea que tenía Croce de la historia como historia de la libertad no tenía correlación con ningún tipo de estructuras institucionales concretas y demostró su gran debilidad tras la guerra (Bellamy, 1992, pp. 144-155). Incluso tras su giro antifascista, Croce se siguió oponiendo a ese concepto de igualdad «mecánico y matemático» que, en su opinión, idolatraba la democracia. Era más liberal que demócrata e insistía en que ambas doctrinas sólo iban de la mano en determinadas circunstancias históricas (Croce, 1945 [1924], p. 116).

Croce y Green son excepciones a la tendencia general de los positivistas a suscribir las ciencias sociales. Green, al contrario que su colega idealista F. H. Bradley, no estaba muy interesado en el estatus de la historia ni de ninguna de las ciencias sociales, mientras que el destacado lugar que Croce concede a la historia deja poco espacio intelectual para la concepción de una ciencia social. No sólo rechazaban el positivismo, sino también la sociología (o la aspiración a construir una ciencia de lo social), que consideraban su retoño. Veamos algunos ejemplos de autores empeñados en desarraigar a la sociología de sus orígenes positivistas, todos ellos comprometidos con el neokantismo y las filosofías idealistas con las que nos hemos topado.

La evolución del positivismo y el surgimiento de la

sociología

Empezaremos por Vilfredo Pareto, un italosuizo que se carteaba con Croce y siguió la trayectoria política opuesta. Mientras que un Croce, instintivamente conservador, se vio catapultado por el fascismo hacia un nuevo compromiso con el liberalismo, Pareto empezó siendo un liberal comprometido, cuya progresiva decepción con lo político le empujó hacia el fascismo. Era ingeniero y trabajó en los ferrocarriles italianos más de veinte años, durante los cuales hizo campaña a favor de la sociedad de libre mercado liberal y democrática en términos que denotaban una clara influencia de Mill y Spencer. Cuando obtuvo una cátedra de Economía política en Lausana, en 1893, seguía defendiendo la libre competencia y un orden social entendido en términos positivistas. Así lo afirmaba en su *Cours d'économie politique [Curso de economía política]* (1896), en el que no dejaba de mostrar su simpatía hacia el sufrimiento del proletariado y en el que decía admirar la energía moral de los socialistas.

Pero en 1900, irritado porque creía que los liberales en Italia no sabían cómo hacer frente a la presión egoísta de toda una oleada de huelgas, Pareto empezó a advertir contra los peligros de un socialismo que, en su opinión, no era más que otro engaño para el expolio de clase.

Pareto afirmaba que los socialistas se limitarían a usar el poder político para engañar a otros y enriquecerse ellos, exactamente lo mismo que habían hecho los liberales y los conservadores antes. Este fue el germen de la «teoría de elites» desarrollada posteriormente desde distintos puntos de vista por el mismo Pareto, Gaetano Mosca y Robert Michels (cfr. capítulo III). Creían que el poder circulaba de una elite a otra, dependiendo del éxito de cada cual en el uso de la

fuerza y el fraude ideológico, de manera que cualquier exhortación a devolver el poder a la gente corriente no dejaba de ser una excusa para que una nueva elite accediera al poder.

Cuando las maquinaciones del interés privado le empezaron a resultar excesivamente ubicuas a Pareto, abandonó la economía2 y volcó su interés en la sociología. Tal vez esta nueva ciencia pudiera explicar por qué la gente quería engrandecerse o vengarse en vez de intentar maximizar su utilidad pacíficamente, siguiendo los dictados de la razón instrumental. En su *Trattato di sociologia generale [Tratado de sociología general]* (1916) ofrecía una extensa clasificación de instintos «irracionales», intereses y racionalizaciones. Las más impactantes hacían referencia a los zorros de Maquiavelo que oponían la astucia a la fuerza bruta de los leones. Cuando Mussolini se hizo con el poder, Pareto decidió que la autoritaria política fascista era la única vía hacia el libre mercado (encadenando así con ideas suyas posteriores), que, de paso, acabaría con la corrupción de las elites que circulan democráticamente y las amenazas del socialismo.

Si el positivismo inicial de Pareto se transformó en una estrecha visión de la razón instrumental y un cinismo considerable respecto a la moralidad política, Émile Durkheim siguió estrechamente vinculado a una concepción amplia de la razón y la renovación de la moral pública. Se ha dicho a menudo que la carrera intelectual de Durkheim parte del positivismo de su tesis doctoral, que se publicaría con el título *La división del trabajo social* (1984 [1893/1902]), y concluye en el idealismo de su última obra, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Sin embargo, a

Durkheim se le puede calificar de racionalista sin ningún problema, pues fue desde este punto de vista como reformó ciertos hilos de la tradición positivista. Se acogió a la tradición de Saint-Simon, que había proclamado que la misión sagrada de la sociología era descubrir una base nueva sobre la que construir una moralidad y un orden social. Sin embargo, al contrario que Saint-Simon, Durkheim no dejaba de declararse demócrata y republicano y de referirse continuamente a sucesos mentales conscientes, no a datos físicos. Era el hijo no practicante de un rabino, así que, como judío, entró a formar parte de la elite francesa que estudiaba en la École Normale Supérieure. Más tarde intentaría articular una base moral para la sociedad industrial secularizada de la Tercera República (cfr. capítulo XVII).

Durkheim empezó diferenciando entre la voluntad irracional e instintiva y aquellas representaciones «cognitivas» que constituían el núcleo de los estudios sociales. Afirmaba que se trataba de representaciones eminentemente sociales que, de hecho, formaban una *conscience collective* o conciencia colectiva de la sociedad. Al igual que ocurría en el caso de T. H. Green, este énfasis en la conciencia significaba alejarse del materialismo positivista, aunque Durkheim nunca dejó de insistir en que los «hechos sociales» reflejaban regularidades externas que el sociólogo no podía dejar de estudiar (un método que, como es sabido, aplicó a rajatabla en su estudio sobre el suicidio)[3].

Durkheim también se mostraba contrario al utilitarismo y el kantismo moral aplicado a los estudios sociales. Ambas corrientes tenían una fe inquebrantable en el método deductivo, mientras que él mismo (a pesar de sus ideas racionalistas sobre la naturaleza del conocimiento humano)

quería dar alas al método inductivo y al análisis empírico de los fenómenos sociales. Y lo más sorprendente de los fenómenos sociales modernos a cuyo estudio dedicó su carrera era el giro en la división social del trabajo, desde una solidaridad a la que podríamos calificar de «mecánica», a una solidaridad «orgánica». En aquellas sociedades en las que existe una solidaridad mecánica la división del trabajo es escasa y lo que une a la mayoría de la gente es que tienen hábitos, tareas e ideas similares, pues en las sociedades industriales se integra a los ciudadanos en vez de mantener sus funciones diferenciadas.

El archipositivista Herbert Spencer también hablaba de una creciente diferenciación de la vida social, que indicaría que no se equivocaba al formular en su ley general que el desarrollo iría de la homogeneidad a la heterogeneidad. Pero Durkheim creía que Spencer ponía el carro delante del caballo al afirmar que eran las orientaciones individuales las que impulsaban el cambio social. En su opinión, el individualismo, lejos de ser un atributo natural, era un logro cognitivo, una representación que había que formar y cultivar para limar el egoísmo de la voluntad. De manera que, en su opinión, a la teoría de Spencer no sólo le faltaba algo, sino que, además, era errónea desde el punto de vista moral. Durkheim hablaba a favor de la solidaridad orgánica, pero era consciente de que podía catalizar la desintegración moral. En *El suicidio* (1976 [1930]) señalaba que había surgido un nuevo fenómeno en las sociedades orgánicas modernas. A los tipos, ya familiares, de los suicidios «egoístas» y «altruistas» había que añadir los denominados «anómicos», que reflejaban el fracaso en la integración social. La anomia era una amenaza para la coherencia social y la

salud de los miembros más vulnerables de la sociedad, que perdían de golpe su sentido de la individualidad y todo significado social.

De ahí que Durkheim escribiera sin cesar sobre la necesidad de renovar la educación francesa y animaba a la formación de asociaciones capaces de integrar a los inmigrantes que llegaban a los nuevos centros urbanos. Al igual que los positivistas franceses, Saint-Simon y Comte, creía que el Estado era el cerebro del organismo social, capaz de guiar a la gente en el plano intelectual y administrativo. La sociedad democrática, excepcionalmente consciente de sí misma, había crecido y dado forma al Estado. De manera que el programa político de «solidaridad» con el que Durkheim decía identificarse coincidía perfectamente con la *conscience collective* necesaria para mantener la solidaridad francesa. (Algunas décadas después los politólogos estadounidenses también asumirían que los valores prevalecientes en su sociedad eran excepcionalmente funcionales.)

A menudo se ha comparado el destacado papel que desempeñó Durk heim como científico social en la política francesa con el que desempeñara Max Weber en Alemania. Pero, así como Durkheim nunca tuvo problemas para prescribir normas de moral, Weber diferenciaba escrupulosamente entre sus escritos científicos y los consejos políticos que pudiera dar (cfr. capítulo XVII). Cuando Durkheim amalgamó positivismo e idealismo en una sociología en gran medida prescriptiva, Weber se aferró al punto de vista neokantiano y crítico que había asumido siendo estudiante en Heidelberg y Estrasburgo, intentando distinguir claramente entre hechos y valores.

Si la conciencia era el *Leitmotiv* de la sociología de Durkheim, la de Weber se basaba en un conjunto de nociones sobre la razón, la racionalidad y la racionalización. Distinguía entre la racionalidad instrumental *(Zweckrationalität)*, que busca los medios más eficaces para lograr una meta predeterminada, y la racionalidad valorativa *(Wertrationalität)*, que sólo considera racionales aquellas acciones que implican y ejemplifican un compromiso con ciertos valores como el ascetismo religioso. No toda acción es racional y Weber reconocía la existencia de otros motivos que podían impeler a la acción, como la necesidad de seguir rituales prescritos por la tradición. Sin embargo, como el sociólogo intenta comprender el significado que tienen las acciones estudiadas para los agentes (y aquí Weber desarrolla el concepto de *Verstehen* de Dilthey), las formas de acción que siguen una racionalidad instrumental le resultan más inteligibles. Al sociólogo no le cuesta calcular el grado de adecuación de un medio a un fin y el resto de los actores de la sociedad analizada también se benefician de la transparente racionalidad de la acción instrumentalmente adecuada.

La transparencia de la racionalidad instrumental generaba una dinámica interna que afectaba tanto a las actitudes individuales como a las instituciones públicas. La institución racional por excelencia era la burocracia, que, según Weber, también sería indispensable para las corporaciones económicas, el funcionariado civil y los juzgados. Los consumidores, como los ciudadanos, exigían un procedimiento fiable, repetitivo, equitativo e impersonal, lo que, a su vez, requería de más capas de burocracia que a continuación promocionaban estas exigencias, etcétera.

Aunque nunca se hizo eco de una idea determinista del cambio social, Weber temía que la tendencia a la burocratización acabaría poniendo al capitalismo contra las cuerdas y culminaría en un socialismo que controlaría todos los aspectos de la vida humana a través de procedimientos burocráticos. En las clases que dio durante la Guerra Mundial y la Revolución alemana, criticaba la fantasía socialista de que la burocracia simplemente desaparecería del mundo moderno, así como aquella otra según la cual las organizaciones de masas cambiarían significativamente en cuanto los socialistas se hicieran con el poder (lo que influyó sobre la teoría de las elites de su alumno Robert Michels (cfr. capítulo III).

En este punto debemos plantearnos dos cuestiones. En primer lugar, convendría saber de dónde salen los «fines» que persigue la racionalidad instrumental y qué les da validez ante los individuos y la sociedad. En segundo lugar, ¿qué papel desempeñaría la política en una sociedad en la que la administración y las corporaciones económicas estuvieran burocratizadas? Veremos cómo Weber da varias respuestas entreveradas a estas preguntas.

La primera pregunta tenía mucho que ver con el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Al creer que la hegemonía cristiana sobre la mentalidad de Occidente tocaba a su fin y proclamar la «muerte de Dios», Nietzsche rompió la unidad religiosa entre verdad y valores morales. No se podía seguir considerando a los valores los dictados imparciales y universales de la recta razón. Desempeñaban el papel de fines libremente elegidos que articulaban las tendencias individuales hacia un florecimiento vital saludable. Pero muy pocos individuos, tan sólo los espíritus

libres de los filósofos, eran lo suficientemente fuertes y conscientes de sí mismos como para articular valores tan potentes como para erigirse en fines propios y de los demás. Figuras como Moisés, Jesucristo y Sócrates actuaban como legisladores morales para el resto de la humanidad.

Weber seguía a Nietzsche cuando afirmaba que la fuente de los valores morales estaba en las leyes de las que se dotaban sólo unos pocos individuos excepcionales (él ponía el ejemplo de Lutero en una clase sobre la vocación política impartida en enero de 1919 (Weber, 1978 [1919]). Como Nietzsche, despojaba a la imagen kantiana de autolegislación de su exigencia de racionalidad universal. Pero aceptaba un universo «politeísta» de valores racionalmente irreconciliables y en eterna competencia, de forma mucho más explícita que Nietzsche. En su opinión, el carácter individual se formaba (y aquí articula la tradición alemana de la *Bildung* o formación) aceptando algún valor superior y expresándolo en la propia conducta y personalidad. Weber creía que este compromiso constaba de elementos de racionalidad instrumental y de racionalidad valorativa. Si se trataba de un político debía mostrar pasión por su causa y asumir la responsabilidad por las decisiones tomadas.

En su preocupación por la naturaleza del político existe otra gran diferencia entre Nietzsche y Weber. Mientras que Nietzsche se había limitado a rechazar las tendencias del igualitarismo moderno, Weber se tomó muy en serio la tarea de articular cómo podrían los políticos asumir sus compromisos y seguir formando parte de un mundo moderno compuesto por democracias capitalistas, liberales y seculares. La Primera Guerra Mundial arrojó un jarro de agua fría sobre su idea de la democracia, pues tuvo que

aceptar que era inevitable que las masas, que habían arriesgado sus vidas en la guerra, participaran de algún modo en la vida política. Las modernas sociedades de masas requerían de una democracia en la que la competición entre los partidos probara la valía de los líderes políticos reforzándoles, mientras un funcionariado civil burocratizado mantenía la integridad procedimental del imperio imparcial de la ley. Siguiendo estos parámetros, Weber contribuyó a redactar la Constitución de la República de Weimar que surgió de las cenizas de una derrotada Alemania tras la Primera Guerra Mundial. Esperaba bloquear así las amenazas de los socialistas, que tenían, en opinión de Weber, una idea de los requisitos jurídicos y burocráticos de la política moderna poco realistas (Weber, 1984 [1918]).

Lo peligroso era que la competición entre los partidos acabara degenerando en un nepotismo que dejara a la comunidad política a merced de unos políticos que consideraban que sus cargos eran una forma de enriquecerse y no la expresión de una vocación. Mientras la República de Weimar luchaba por afirmar su autoridad ante los elementos recalcitrantes, como la prensa, el ejército y los jueces, Weber exigió un reforzamiento de la figura del presidente, un presidente plebiscitario, para mantener el liderazgo político. Se ha discutido mucho sobre si este reforzamiento instado por Weber contribuyó o no a facilitar el ascenso al poder de Hitler. Su austera visión de la vida política y la irracionalidad que, según él, latía en toda elección de un valor, abrió las puertas del nihilismo a otros moral- e intelectualmente más débiles que Weber.

Vitalismo y pragmatismo: las exigencias de la «vida»

Pareto, Durkheim y Weber querían desarrollar la sociología en el espacio delimitado por sus predecesores positivistas, aunque propusieron cambios importantes en la forma de entender las ciencias sociales. Las respuestas que vamos a examinar a continuación son más extremas, pues no se ponen al servicio de la ciencia, sino de la «vida». Los denominados «vitalistas» (Nietzsche, Bergson y Sorel) reflexionaron sobre la posibilidad de que la ciencia captara la experiencia, mientras que los pragmatistas (Peirce, James y Dewey) dieron una definición de ciencia sutilmente diferente, entendiendo que partía de las reacciones humanas y de un montón de variadas experiencias.

Lo poco que hemos dicho de Nietzsche debería ser un indicio de la forma en que manifestaba su «vitalismo». Sobre todo en sus primeros escritos evocaba la salud de la «vida» como estándar único y real en el que basar cualquier decisión, por más que gentes enfermas y pervertidas, como los sacerdotes, revistieran esta toma de decisiones de sanciones supuestamente sobrenaturales. En sus escritos tardíos llegó a exigir que la «vida» se revistiera de esa difícil idea que es la «voluntad de poder». Esta celebración de las necesidades vitales y la individualidad explican la gran hostilidad desarrollada por Nietzsche hacia el positivismo, al que calificaba de determinismo hedonista y superficial. Julien Benda le llamó, junto a Bergson y Sorel, un traidor pragmático de la vida intelectual. Pero no se entiende bien a Nietzsche considerándole un pragmático. Su ruptura de la armonía existente en el cristianismo entre verdad, moralidad y salvación implica que la verdad bien puede ser contraria a las exigencias de la moralidad.

En el caso de Henri Bergson, el tema de la relación

existente entre vitalismo, pragmatismo y positivismo se complica aún más. Como Durk heim, era un judío no practicante que controlaba menos el escenario intelectual francés que el italiano Croce, aunque conocía más a fondo lo que sabía (Grogin, 1988). Sus aliados políticos e intelectuales eran trigo menos limpio que los amigos republicanos de Durkheim. Cuando daba clases en el Collège de France, antes de la Primera Guerra Mundial, atraía a tal cantidad de gente que se llegó a proponer trasladarlas a la Ópera. Bergson tenía admiradores en todo el espectro político y entre sus mejores discípulos se cuentan Charles Péguy y Georges Sorel.

Como Dilthey, Bergson creía estar resolviendo pseudoproblemas metafísicos, pues buscaba una nueva concepción de la vida del espíritu capaz de superar el conflicto planteado entre el libre albedrío y el determinismo. Al igual que los positivistas, rechazaba la ilusión metafísica: «En la palabra está la cosa». En vez de intentar unificar las ciencias, Bergson articuló nuevas dimensiones de la experiencia, el flujo de conciencia o la duración e importancia del inconsciente, que precedían a los conceptos científicos e iban más allá de ellos. Decía ser un empírico en la medida en que atendía a la realidad, pero su mundo era más extraño y profundo que el de cualquier positivista.

A partir de Schopenhauer, Bergson desarrolló la noción del inconsciente que subyace al mundo que vemos cuando estamos despiertos y conscientes e incluso lo contradice. Esta idea de la existencia de una dimensión inconsciente de la mente arrojaba dudas sobre los esquemas explicativos y éticos al uso. ¿Acaso la acción humana o el orden social no eran el producto de conexiones racionales transparentes,

después de todo? Bergson respondió desarrollando la idea de una intuición que podía dar lugar a acciones y aportar conocimiento de forma holística. Además, se podía utilizar esa intuición para demostrar que en la conciencia el tiempo se experimentaba como una duración, un flujo vivo muy distinto al tiempo matematizado de la física.

Así se resolvía el problema del libre albedrío. No se podía ni debía reificar a la libertad como se hacía con el espacio, hasta llegar a convertirla en un punto de pura voluntad libre. En opinión de Bergson, se trataba de algo indefinible e imposible de analizar, porque «si nos empeñamos en analizarlo estaremos transformando inconscientemente el proceso [de querer] en una cosa y la duración en una extensión» (Bergson, 1910 [1889], p. 219).

El flujo de conciencia era vital para los llamamientos que hacía Bergson a la fuerza vital *(élan vital)* como expresión de la creatividad en acción. El afán por cuidar la «vida» explica la admiración (por cierto, correspondida) que sentía hacia el pragmatista William James. Sin embargo, se mostraba de acuerdo con Croce cuando este criticaba el pragmatismo norteamericano. En realidad, Bergson no creía que la ciencia estuviera al servicio de la vida, sino que la consideraba un halo abstracto que creaba pálidas abstracciones del colorido flujo de la realidad. Al igual que Croce, Bergson empezó a pensar que su idea de la «evolución creativa» requería de una sociedad mayoritariamente liberal. En su última gran obra, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1935 [1932]), comparaba las «sociedades abiertas», capaces de reunir a toda la humanidad en el seno de una religión intuitiva y dinámica, con la tendencia natural en los humanos a crear «sociedades cerradas» enfrentadas entre sí en nombre de sus

mitos privados. Creía que establecer una sociedad abierta suponía una lucha constante que, aun enriqueciendo el esfuerzo de los raros individuos que se hacían cargo de ella, acabaría en un colapso total. El halo místico que rodeaba a la noción de *élan vital* hizo que, a pesar de que Bergson fuera liberal, los líderes de la extrema derecha francesa y otros que se oponían al reino de la libertad y la razón se inspiraran en sus ideas.

En relación a lo anterior merece la pena decir algo más sobre la apasionante carrera de un discípulo de Bergson, Georges Sorel. Este, al igual que Pareto, era un ingeniero que había trabajado muchos años en ese campo antes de retirarse y dedicarse a escribir. Pero, mientras que Pareto defendía el libre mercado, Sorel siempre despreció los cálculos utilitaristas de los capitalistas. Acabó en el sindicalismo por razones derivadas de la filosofía de la acción de Bergson. En la lectura que hace Sorel de Bergson, este afirma que lo único que logra la ciencia es racionalizar falsas abstracciones. Lo que daba alas y protagonismo a la fuerza vital era el mito[4].

En su obra más conocida, *Reflexiones sobre la violencia* (1969 [1908], publicado inicialmente en forma de artículo entre 1905 y 1906), Sorel afirmaba que la violencia desplegada por el proletariado en una huelga general purificaba e inspiraba, no como el uso calculado de la fuerza ejercido por el *statu quo* capitalista. Al igual que Pareto, estaba muy desilusionado de su experiencia en el seno de la política socialista y en los años anteriores al estallido de la Primera Guerra Mundial: llegó incluso a flirtear con la derecha fascista en ciernes. Pero la celebración fascista del inicio de la guerra de 1914 le repelió, ya que consideraba

que la guerra no era una gloria para la nación, sino mera carnaza burocrática. De modo que se volcó de nuevo en el socialismo a tiempo de entusiasmarse con la Revolución bolchevique. Al final combinó su rechazo del positivismo con la exigencia de una ciencia y de una forma de revolución capaces de resistir a la sordidez del cálculo de intereses.

Por lo pronto, debemos volver al pragmatismo entendido como un movimiento influido por un positivismo hacia el que siempre se mostró hostil. El pragmatismo es un movimiento eminentemente norteamericano. El filósofo Charles Sanders Peirce desarrolló toda una epistemología al afirmar que sólo se podría dilucidar el significado de las creencias en términos de las consecuencias que tuvieran para la acción. En un artículo seminal escrito por Peirce en 1878, «How to Make Our Ideas Clear» [«Cómo aclarar nuestras ideas»], decía que no «hallaba una diferencia de significado que fuera tan fina que no se pudiera analizar como una diferencia en la práctica» (Peirce, 1986 [1878], vol. III, p. 265). Fue el psicólogo de Harvard William James el que convirtió este punto de vista en toda una opción filosófica, que John Dewey articularía después, para ofrecer una nueva visión de la ciencia y de la democracia que se apoyaran mutuamente y fueran interdependientes.

Peirce insistía en que las creencias deben manifestarse para tener algún tipo de significado; algo parecido a esas correlaciones empíricas que Comte había convertido en el rasgo más característico de la ciencia positivista. William James acercó el pragmatismo aún más a un positivismo con el que se llegó a identificar, haciendo un gesto poco usual tras 1890 (James, 1891, vol. I, p. vi). Para James, el conocimiento es un proceso activo y no un espejo en el que

se refleje pasivamente la realidad. Hasta ahí es kantiano, pero mientras que Kant había contado expresamente la espontaneidad entre los rasgos característicos de la mente, James decía que esta hundía sus raíces en una categoría más amplia: la de la acción que con gran esfuerzo realizan los humanos en tanto que criaturas encarnadas. No se podía separar el impulso humano de conocer de otros proyectos e impulsos propios de los seres humanos.

James rechazó una de las ideas de Kant que era central para idealistas como Green, la idea de que lo que nos da acceso a la realidad es la producción mental de conceptos relacionales. También rechazó la teoría hegeliana de las relaciones, pues consideraba que se requería algo más elevado para mantener su unidad. En cambio, basaba su empirismo «radical» en la idea (contraria a las de Kant) de que es el mundo mismo, y no el intelecto humano, el que contiene en sí todas las relaciones que lo estructuran. Sostenía asimismo (contra Kant y Hegel) que, en el fondo, la experiencia humana no se basa en conceptos y relaciones, sino en algo preconceptual y directamente dado. Los conceptos y relaciones como «verdad» no entran en juego hasta una segunda etapa y sólo son válidos si resultan funcionales para propósitos cognitivos.

Como es sabido, al elaborar esta imagen pragmática del mundo, James afirmaba que las verdades morales constituían un «sistema de crédito», es decir, se trataba de afirmaciones reputadas que los agentes individuales intercambiaban para alcanzar sus propios propósitos y metas (James, 1976 [1907], p. 207). Esto último nos permite entender lo que molestaba a Durkheim del programa pragmático. James consideraba que las verdades morales, de hecho cualquier

verdad, podrían variar en las interacciones cotidianas entre individuos. Durkheim creía que la creación de vínculos morales se debía a una cristalización excepcional de ciertas experiencias y conceptos religiosos. Por lo tanto, la efervescencia colectiva no se parecía mucho a las disputas que se aprecian en el seno de un sistema de crédito. Durkheim consideraba que el pragmatismo era un ataque impío al *sancta sanctorum* de la mente colectiva (Durkheim, 1983 [1913]).

A pesar de los ataques de Durkheim, William James tenía tanto interés en dar cuenta del valor social y cognitivo de la religión como el francés, y estaba tan ansioso como los archipositivistas Comte y Spencer por evitar que la ciencia acabara con la fe religiosa. La solución de Durkheim consistía en redescribir la fe de modo que la sociedad se idolatrara a sí misma, mientras que James adoptó la antigua estrategia positivista de dejar espacio a la fe, alegando que no hay otra forma de conocer la naturaleza de las cosas más que estudiando las leyes con arreglo a las cuales interactúan. Porque la realidad siempre va más allá de unos conceptos humanos que son vestigios de los intentos de congelar y abstraer alguna pequeña pieza de realidad; ni los conceptos ni la ciencia están en condiciones de captar toda la realidad. Y así queda espacio para la religión. Además, si la verdad es aquello que más nos conviene creer como seres activos, una justificación pragmática sacrificará las verdades religiosas junto al resto. En su importante obra *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902) James no pretendía denunciar que la religión fuera un engaño. En su opinión expresaba todo un espectro de propósitos humanos a cuyo servicio estaba. James no quería fomentar el autoengaño o la parálisis

moral diciendo a la gente que bastaba con que creyeran algo para que fuera verdad. Él, al igual que Nietzsche, se aferraba a un ideal de objetividad desapasionada, incluso heroica (James, 1891, vol. II, p. 579), aunque no está del todo claro que su propia teoría permita sostener lo anterior.

Johnn Dewey politizó y socializó profundamente la postura pragmática. Mientras estaba en la Universidad de Chicago fundó la famosa escuela *Laboratory* y, más tarde, se trasladó a Columbia. Dewey hizo de sabio ubicuo de la democracia y la filosofía de la vida pública estadou nidense. Acusaba la influencia del primer idealismo de Hegel y la síntesis de principios que había realizado T. H. Green. A pesar de que Dewey conocía los escritos de James desde su época de estudiante y James alabara sus *Studies in Logical Theory [Estudios sobre teoría de la lógica]* (Dewey, 1903), que Dewey escribiera sin abandonar su proyecto del pragmatismo, Dewey siguió siendo lo suficientemente idealista como para rechazar el calificativo de empirista. En cambio, socializó la noción idealista de conciencia, reconoció el contexto holístico de la experiencia física, mental y emocional e insistía en que había que recurrir a un método naturalista y experimental para solucionar los problemas (Ryan, 1995, pp. 85, 20).

La comunicación social era la clave de la idea que Dewey tenía de la ciencia y la democracia. Ambas precisaban de «acción inteligente» para solucionar los problemas que surgían en el mundo cotidiano de la experiencia material. Tanto la ciencia como la democracia luchaban contra el esnobismo y las jerarquías, buscando siempre el contexto más amplio posible para articular, criticar y refinar creencias. De hecho, creía que la democracia acabaría asimilando no

sólo la escurridiza práctica de la ciencia, sino también las aspiraciones de las religiones organizadas en una vida cívica única viva y compuesta de interrelaciones. Excepto en el caso de la reforma educativa, en la que triunfaron sus ideas, Dewey dijo poco sobre el cambio político o las políticas públicas. Era el filósofo de la democracia metapolítica, alto sacerdote y predicador de los principios democráticos, al margen, al igual que el metaliberal Croce, del mundo de los partidos, el poder y el conflicto.

Neopositivismo, conductismo y la «muerte» de la filosofía política

Los positivistas lógicos de la filosofía y los conductistas de las ciencias sociales son los herederos legítimos del credo positivista en mucha mayor medida que los pragmatistas. El «positivismo lógico» recibió su bautismo en 1931. Fue obra de dos jóvenes miembros del «Círculo de Viena» creado en torno al lógico y filósofo Moritz Schlick (Smith, 1986, p. 28). Los positivistas lógicos intentaron ahondar en la meta positivista de diferenciar entre la ciencia, que aporta significados, y las bobadas metafísicas, negando (contra Kant) que pudiera haber verdades sintéticas *a priori.* En cambio, clasificaban las verdades según fueran analíticas y *a priori* (como los axiomas de la lógica y las matemáticas) o empíricas y *a posteriori* (como los teoremas de las ciencias naturales).

Tras plantear esta diferencia, lo que preocupaba a los pensadores del Círculo era la estructura y naturaleza de las verdades analíticas de la lógica. Admiraban el empirismo de Mill y Comte, y se autodenominaron positivistas «lógicos» para diferenciar su objeto de estudio del inductivismo psicologista de Mill (Feigl, 1969, p. 652). Y aunque Schlick

y Otto Neurath fundaran con gran entusiasmo un movimiento internacional denominado «Unidad de la ciencia», su idea de cómo había que unificar la ciencia era más abstracta que la de los positivistas Comte o Spencer, que habían insistido en la peculiaridad de cada rama de la ciencia.

Los vieneses, en cambio, intentaron articular un único criterio meta-científico capaz de dotar de significado a los enunciados. Este criterio era el de la verificabilidad. Carl Hempel, un estudiante del círculo asociado de Berlín, resumía lo fundamental de esta teoría:

> La característica que define a un enunciado empírico es su capacidad para poder ser probado y contrastado con hallazgos empíricos, es decir, con los resultados de experimentos adecuados u observaciones focales. Es este rasgo el que nos permite distinguir los enunciados que tienen un contenido empírico de los enunciados de las ciencias formales, lógicas y matemáticas, cuya validez no depende de pruebas experimentales, y de los enunciados de la metafísica transempírica, que no admiten prueba en contra (Hempel, 1965, p. 3).

Esta insistencia en la verificabilidad empírica de conceptos y teorías invadió el campo de la filosofía analítica en las décadas de 1920 y 1930. Si bien hay mucho más que decir sobre el positivismo lógico, lo que nos preocupa ahora son las consecuencias de las estrictas limitaciones de significado que introdujeron en la moral y la política. Porque mientras los positivistas clásicos y los pragmatistas intentaban defender y reconstruir los valores morales, los vieneses no se ocupaban de las verdades morales. De repente la vieja distinción entre hecho y valor estaba en un nuevo e irreprochable terreno y esta vez no establecía sólo una diferencia categórica, sino la diferencia entre el sentido y el sinsentido.

Los positivistas lógicos ingleses, en cambio, encontraron dos formas de mitigar el sinsentido del discurso sobre los valores, que ejercieron gran influencia sobre la filosofía política anglófona de las décadas de 1950 y 1960. Por otra parte, A. J. Ayer y otros empezaron a pensar que el significado podría proporcionar un método de verificación: es la famosa doctrina de que «el significado se ve en el uso». Esto permitió a T. D. Weldon afirmar en una obra prologada por Ayer, *The Vocabulary of Politics [El vocabulario de la política]* (1953), que las exigencias normativas de los filósofos políticos tienen un significado. Se utilizan los enunciados de determinada manera, como si fueran reglas. Se puede debatir sobre valores igual que se puede debatir sobre las reglas del *cricket.* Lo que no ha lugar en ese debate son los conceptos de mentira y verdad, aparte de que entre hechos y valores sigue mediando un abismo. Otros seguidores de Ayer afirmaron que ciertas perlitas de la filosofía política tradicional, como: ¿Por qué he de obedecer ley alguna?, carecían de significado en sentido estricto, mientras que las preguntas de verdad, como: ¿Debería obedecer esta ley de reclutamiento obligatorio?, no requieren de filósofos que las respondan (MacDonald, 1951).

R. M. Hare y otros diseñaron un enfoque alternativo en el que sugerían que los enunciados valorativos tenían un significado expresivo y prescriptivo, más que cognitivo. Felix Oppenheim optó por esta vía en su obra *Los principios morales en la filosofía política* (1968). Pero la idea de que la moralidad podía no ser más que una convención social o una emoción psicológica acababa con los tradicionales objetos de estudio de la filosofía política, para la que política y moral siempre están entreveradas. Fue la hegemonía de este

positivismo en la filosofía inglesa la que llevó a Peter Laslett a afirmar que «por el momento, la filosofía política está en todo caso muerta» (Laslett, 1956, p. vii.)

Como ya predijera Laslett (Laslett, 1956, p. xi), gran parte de la labor teórica políticamente constructiva y relevante realizada en el marco positivista ha sido obra de los filósofos del derecho, a los que preocupa la naturaleza del derecho, su autoridad y nuestra obligación de respetarlo. El positivismo jurídico clásico de Jeremy Bentham y John Austin de finales del siglo XVIII y principios del XIX reducía, con Hobbes, la ley a las órdenes del soberano. El derecho no tiene una fuente moral ni autoridad y sólo lo respetamos porque tememos la sanción que nos puede imponer el soberano designado por la ley. Sin embargo, desde este punto de vista se olvida que en los tribunales la existencia de una obligación jurídica es razón suficiente para juzgar en cierto sentido y para que la imposición de la sanción esté justificada. De manera que el positivismo posterior intentó analizar el derecho preservando su carácter normativo, sin afirmar que las prescripciones jurídicas eran juicios morales. El teórico del derecho austriaco Hans Kelsen fue, sin duda, el que mayores logros alcanzó. Al contrario que los positivistas lógicos, volvía la vista a Kant buscando los presupuestos trascendentales de la fuerza coactiva del derecho. Afirmaba que todo orden jurídico presumía la validez del acto de fundación constitucional que regulaba el uso de la fuerza en la comunidad política. Esta norma básica, o *Grundnorm,* transformaba las órdenes vinculantes del soberano en estándares de conducta vinculantes. Históricamente, el derecho se valida a sí mismo, pues la constitución valida la confección de las primeras leyes, que, a su vez, legitiman la

legislación posterior, etcétera. Por medio de este proceso, las normas generales adoptan una forma menos ambiciosa y también menos ambigua y más concreta. El Estado es la personificación de ese complejo orden jurídico y le dota de unidad (Kelsen, 1945).

Los argumentos de Kelsen estaban muy elaborados, pero no logró acabar del todo con la ambigüedad. A medio camino entre el positivismo lógico clásico y la teoría del derecho natural, propone que en el origen del derecho hay actos de la voluntad humana ficticios o reales. Al aceptar la validez de la norma básica se dota a la ley de una capacidad de justificación normativa, pero no moral. Dos de los mejores continuadores de la obra de Kelsen, el jurista italiano Norberto Bobbio y el filósofo del derecho inglés H. L. A. Hart, intentaron superar este dilema. Aunque utilizaron enfoques muy diferentes, ambos partían de la filosofía analítica del lenguaje y se centraron en el estudio del concepto de derecho, tal como se presentaba en la práctica jurídica. Bobbio publicó su principal contribución en dos libros que recogen sus lecciones magistrales como profesor de Filosofía del derecho de la Universidad de Turín, *Teoría de la norma jurídica* (1993 [1958], parte I) y *Teoría general del derecho* (1993 [1960], parte 2). En estos libros pretendía, por un lado, delimitar las características formales de las normas jurídicas y, por otro, identificar a un mayor nivel de profundidad que Kelsen la esencia del derecho y su característica más destacada: el hecho de que forma parte de un sistema institucional de reglas (Bobbio, 1993, pp. vii-x). Sin embargo, Bobbio, al contrario que Kelsen, no creía que el derecho constituyera necesariamente un sistema unitario. En su opinión, un código jurídico complejo contendría

necesariamente normas contradictorias entre sí. A Bobbio tampoco le preocupaba tanto como a Kelsen la normatividad legitimatoria en tanto que reverso de la normatividad sistémica del derecho. Consideraba que el derecho era un lenguaje que se convertía en prescriptivo por medio del uso que la gente hacía de él intentando vincular unas normas a otras. También se distanció de Kelsen en sus ideas sobre el Estado, al que consideraba una entidad tanto política como jurídica, puesto que creía que el derecho estaba íntimamente vinculado a la política. Bobbio había estudiado tanto la tradición positivista italiana de las ciencias sociales elaborada por Pareto y Mosca, como la tradición británica del positivismo jurídico posterior a Hobbes. En sus obras más tardías analizaba las relaciones existentes entre el contexto institucional en el que se crean las leyes y el ejercicio del poder. Afirmaba que el imperio de la ley y los derechos eran el resultado histórico de la distribución de poder alentada por la democracia liberal (Bobbio, 1995 [1990]), lo que no obstaba para que opinara, con Kelsen, que la democracia no era más que un conjunto de reglas procedimentales que permiten proseguir el juego (Bobbio, 1987 [1984]).

Hart también intentó entender el derecho como praxis en su famosa obra, *El concepto de derecho* (1961). Afirmaba que la autoridad de las normas jurídicas y de aquellos que las aprueban e interpretan se basa en «reglas de reconocimiento»: normas que expresan qué normas hay que aplicar o cuáles se pueden aprobar legítimamente y por quién. Sin embargo, al contrario que otros teóricos como Lon Fuller (1969), insistía en que no se trataba necesariamente de normas de carácter moral, aunque los valores normativos suelan formar parte de ellas. La tarea del

jurista consiste en explicar el «punto de vista interno» de los responsables del sistema jurídico y la forma en que utilizan estas «normas secundarias». Este es su papel y no el de dar cuenta de la moralidad de la comunidad de valores para identificar y aplicar las normas primarias o leyes del sistema. De modo que la jurisprudencia era una combinación entre el análisis sociológico de las actividades de quienes se dedicaban a la práctica legal y el análisis lógico del concepto de norma jurídica. La ley se separa, así, no sólo de la moral, sino también de la política. El papel de la clase jurídica no es el de hacer las leyes, sino el de aplicarlas siguiendo reglas y procedimientos legalmente válidos en el seno del sistema. La teoría de Hart explica maravillosamente el funcionamiento del sistema. Pero tal vez no deba sorprendernos que la filosofía política renaciera entre aquellos estadounidenses que se oponían a la «formalidad» del «legalismo» y consideraban que el papel desempeñado por el Tribunal Supremo, fundamental y abiertamente político, no era una aberración, sino un ejemplo (Dworkin, 1977).

La importancia que desempeñaron las facultades de derecho en este proceso del renacer de la filosofía política estadounidense fue el resultado, asimismo, del predominio de una ciencia política positivista muy consciente de sí misma. Como bien señalara Bernard Crick a mediados de la década de 1950, los politólogos estadounidenses de la primera mitad del siglo XX se habían visto muy influenciados por las peculiaridades de la experiencia democrática de ese país, así como por el surgimiento de disciplinas como la sociología o la psicología[5]. Sin embargo, los más despiertos no dudaron en recurrir a una legitimación filosófica para su

nueva disciplina, alegando que el positivismo era un manto confeccionado en el extranjero.

El sueño americano de crear un corpus de conocimientos útiles sobre la democracia y la moral exigía una ciencia política y de ahí que se despertara un interés creciente por autores como Comte, Spencer y el sociólogo político británico Lord Bryce. Pero la ciencia política cualitativamente nueva no hizo su aparición hasta finales de la Primera Guerra Mundial, cuando los ideales progresistas de la reforma política empezaban a perder lustre. En la Universidad de Chicago, Charles Merriam hizo un llamamiento para la creación de una ciencia política capaz de rectificar las políticas que reformadores sin formación científica hubieran hecho fracasar. Merriam anunció que los Estados Unidos debían ponerse en manos de una «ciencia de laboratorio» para evitar la recurrente «política de la jungla» tan característica de los tiempos de guerra (Merriam, 1970 [1925], p. 247, citado en Crick, 1959, p. 139). Lo nuevo del programa de Merriam era que aspiraba a diseñar una ciencia política según el modelo de las ciencias naturales. Lo que, en parte, se debía al modelo al conductismo que había puesto de moda en psicoanálisis el estadounidense John B. Watson. De ahí que la «conducta» empezara a ocupar un lugar destacado en los estudios sobre comportamiento político realizados por los ayudantes de Merriam, Herbert Tingsten, Harold Lasswell y otros, que intentaban medir, generalizar, cuantificar y predecir los comportamientos estudiados por los politólogos.

Las implicaciones de esta nueva «ciencia de la política» no estaban nada claras. Aunque los politólogos insistían en mantener la tajante separación positivista entre hecho y

valor, orientaban sus estudios de forma totalmente acrítica hacia los valores fundacionales del sistema norteamericano: la igualdad y la democracia. Al modo de Comte, proponían que se podía usar el poder del Estado para promover la igualdad bajo la dirección de una elite científica. Aquellos críticos vinculados a las tradiciones de la antigua filosofía política señalaron inmediatamente que se había producido un hiato entre hechos y valores, y que los nuevos politólogos defendían los valores democráticos sin someterlos a un examen previo (p. ej., Strauss, 1962). En un debate celebrado en el Senado en 1946 se puso de manifiesto una versión extrema de esta sospecha. Se trataba de si la nueva National Science Foundation debía ocuparse de las ciencias sociales, ya que algunos senadores insistían en que las «ciencias socialistas» no debían tener lugar en una Fundación estadounidense.

Pronto se empezó a dudar de la hegemonía e incluso de la coherencia de esta aspiración a una ciencia social positivista. Filósofos como Peter Winch y Charles Taylor pusieron en cuestión la adecuación del conductismo para dar cuenta de la conducta humana. Dudaban de que se pudiera describir una conducta sin hacer referencia a las intenciones, motivos y razones esgrimidos por los actores implicados. Recurrieron a los primeros hermeneutas críticos y al segundo Wittgenstein para afirmar que las prácticas sociales encarnaban un «modo de vida» que funcionaba con la ayuda de reglas parecidas a las normas y determinadas formas de racionalidad. Por lo tanto, para entender un acto como el de votar, por ejemplo, no podemos basarnos exclusivamente en los movimientos físicos o deseos subjetivos del actor, sino que tendremos que tener en cuenta un complejo conjunto de

normas sociales, valores, conceptos y prácticas (Taylor, 1985, p. 35). Mientras, y en un estilo totalmente diferente, el norteamericano Talcott Parsons quiso reconstruir la sociología descartando lo que denominara sus fundamentos utilitario-positivistas y basándose en el funcionalismo (Taylor, 1964; Parsons, 1947 [1937]). Visto desde hoy, el proyecto de Parsons parece la primera de las muchas oleadas de lo que Quentin Skinner denominaría, más tarde, «la vuelta de las grandes teorías de las ciencias sociales», que reaccionaban todas, *inter alia,* contra algún tipo de tendencia positivista (Skinner, 1990).

Tenemos otro buen ejemplo de la vuelta a las grandes teorías en un famoso debate celebrado en torno a las ciencias sociales en la Alemania de la década de 1960. Karl Popper había lanzado un gran reto al positivismo lógico del Círculo de Viena al afirmar que, en principio, ninguna demostración podía ser definitiva, ya que siempre cabía encontrar un contraejemplo. Popper proponía sustituir la verificación por la falsación y creía que las ciencias sociales podrían contribuir a la «ingeniería social» basándose en los resultados obtenidos e imposibles de falsar. No se cansaba de predicar en contra de las aspiraciones socialistas de remodelar la sociedad entera, manía que retrotraía a los tiempos de Platón y de Hegel (Popper, 1945). Sin embargo, no tardaron en surgir críticas en las que se tachaba al modelo de excesivamente positivista, al describir el desarrollo de la ciencia como un proceso esencialmente acumulativo, sin tener en cuenta la carga valorativa de las formulaciones teóricas ni los problemas o giros súbitos de los «paradigmas» perceptuales que analizaban Thomas Kuhn (1963) y otros críticos.

Popper hizo una presentación de la lógica de las ciencias sociales en una conferencia dada en la Asociación Alemana de Sociología de Tubinga en 1961. Fue criticado por Theodor Adorno, que revisó todo el tema del positivismo y los estándares críticos de las ciencias en un debate al que se denominó el *Positivismusstreit* (Adorno *et al*., 1969). Adorno pertenecía a la Escuela de Fráncfort, cuyos miembros distinguían, con ayuda de la crítica, entre conocimiento e ideología en las sociedades opresoras. Jürgen Habermas, uno de los miembros jóvenes de la Escuela de Fráncfort, insistía en que la racionalidad y el conocimiento científicos no podían analizarse tan exhaustivamente como quería el positivismo (Habermas, 1969a; 1969b). Habermas ha acabado elaborando una destacada teoría de la racionalidad comunicativa basada en el pragmatismo y la sociología neokantiana, así como en otras corrientes de pensamiento (p. ej., Habermas, 1982, cfr. asimismo capítulos XIII y XVI).

Tras el prematuro anuncio por parte de Laslett de la muerte de la filosofía política anglófona, esta volvió a cobrar fuerzas en la década de 1960 (cfr. capítulo XXII)[6]. Rawls elaboró un método constructivo que, según él, podía ayudarnos a discriminar entre diversos principios de justicia atendiendo a su racionalidad. Lo cierto es que eludía el problema del relativismo valorativo estipulando que había que partir de ciertas intuiciones morales. Rawls creía que los filósofos políticos habían vuelto a enzarzarse en la locura de analizar unos valores que a veces estaban dados y otras se construían o defendían por otros motivos. Por su parte, la historia del pensamiento político ha intentado dilucidar el significado de la acción y los textos en el marco de un programa que debía mucho a la crítica que la hermenéutica

hiciera en su día al positivismo. En esta disciplina la batalla contra el positivismo estaba ganada, pero la Asociación Nacional de Ciencia Política había arrinconado a la filosofía política, mientras su ancestro positivista ocupaba el centro del campo. Las aspiraciones positivistas al control y la reforma social parecen estar reviviendo en las fantasías eugenésicas surgidas gracias a los increíbles avances de la investigación genética. El lenguaje antipositivista del vitalismo y la voluntad es menos evidente para nosotros hoy de lo que lo era en ese *fin de siècle* que acabamos de describir, pero probablemente aún no se haya puesto punto final al debate entre positivismo y antipositivismo.

1 En este párrafo sigo el claro análisis realizado por Hylton (1990, pp. 21-43).

2 Una de las mayores contribuciones de Pareto a la teoría económica fue el principio de elección social que aún hoy lleva su nombre. El «principio de Pareto» se utiliza para calcular las distribuciones óptimas en relación al alejamiento de la distribución ideal, en la que no se podría mejorar la situación de nadie sin empeorar la de alguien.

3 Resulta muy interesante que el historiador positivista Henry Buckle ya hubiera recurrido al estudio de regularidades reflejadas en las estadísticas nacionales y regionales sobre el suicidio como un ejemplo de lo que consideraba el determinismo de los hechos sociales (Buckle, 1882, vol. I, pp. 20, 26-29).

4 Unos treinta años después del momento en el que Bergson ejerciera esta influencia directa sobre Sorel aparecieron algunas reflexiones negativas sobre el mito en *Deux sources*.

5 En este párrafo y el siguiente sigo a Crick (1959). Cfr. capítulo XX.

6 En Inglaterra siguieron defendiendo la filosofía política pensadores como Berlin (1962) y Barry (1965). En Estados Unidos podemos mencionar a Shklar (1957) y Wolin (1960). La publicación de *Una teoría de la justicia,* de John Rawls, demostró que volvía a gozar de buena salud e incluso estaba en buena forma.

XVI. La Posmodernidad: patologías de la Modernidad, de Nietzsche a los postestructuralistas

Peter Dews

Definición de Posmodernidad

En el último cuarto del siglo xx, el concepto de posmodernismo y la noción de posmodernidad a él asociada se convirtieron en el principal foco de discusión de la filosofía, el análisis cultural y la teoría social y política. La noción de «posmodernismo» se utilizaba en el contexto de la estética al menos desde la década de 1930, pero el término sólo se usó esporádicamente hasta mediados de la década de 1970[1]. Se empezó a popularizar en el ámbito de la arquitectura, donde se empleaba el adjetivo «posmoderno» para describir la rebelión contra el funcionalismo tecnocrático del «estilo internacional» que por entonces se estaba gestando (Jencks, 1991 [1978]). Pero su uso se difundió rápidamente, primero para hablar de los nuevos estilos literarios, pictóricos y artísticos en general y luego para caracterizar a toda una serie de fenómenos sociales y culturales que, supuestamente, rompían con las prácticas y estilos de pensamiento hegemónicos en la Era Moderna. De hecho, algunos de sus defensores más entusiastas afirmaban que la posmodernidad era, nada más y nada menos, que la transición a una nueva época histórica, más allá de la Modernidad.

El filósofo francés Jean-François Lyotard fue el primero en formular el significado de lo posmoderno en su obra *La condición posmoderna*, publicada en 1979. Este libro debe su éxito más a una serie de ideas fértiles y provocativas que a la precisión en la confección de los argumentos. Lyotard

definía su concepto clave de forma muy compacta. En su opinión, lo que caracterizaba a la condición posmoderna era la deslegitimación de los «metarrelatos» o la incredulidad hacia ellos (Lyotard, 1984, pp. 37-41, xxiv). Desde este punto de vista, el gran esquema de progreso histórico y desarrollo social, fruto de la Ilustración, había perdido por fin toda credibilidad, tanto en la vertiente marxista como en la liberal. Los horrores políticos y las catástrofes morales del siglo XX, unidos al carácter provisional e instrumental del conocimiento científico moderno, habían hecho nacer la desconfianza hacia los relatos universales sobre el desarrollo humano. Las afirmaciones de Lyotard recordaban en cierto modo a las que hicieran, a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, los liberales defensores de la teoría del «fin de las ideologías». Pero mientras que Daniel Bell, Seymour Martin Lipset y Ralf Dahrendorf sólo tañían la campana por la muerte de las ideologías totalitarias, comunismo y fascismo (Waxman, 1968), Lyotard rechazaba asimismo la idea de desarrollo progresivo de las democracias liberales, por considerarla un metarrelato más, una nueva y engañosa versión del proyecto modernista. Lyotard no niega que el impulso narrativo sea esencial para la existencia misma de la sociedad. De hecho, insiste en que narrar relatos es la forma que tienen los individuos y las comunidades de contextualizar sus vidas y dotarlas de sentido. Cree, no obstante, que los seres humanos del futuro tendrán que conformarse con pequeños relatos locales, «juegos de lenguaje» provisionales (en palabras de Wittgenstein), y abandonar toda perspectiva omnicomprensiva de la evolución social y toda esperanza de convergencia en un consenso general compartido.

Sean cuales fueren las debilidades o puntos fuertes de sus argumentos filosóficos, Lyotard logró aprehender astutamente en *La condición posmoderna* el nuevo ambiente intelectual de las democracias occidentales avanzadas. En la década de 1980 asistimos al rápido crecimiento de nuevas formas de análisis cultural, social y político muy marcadas por su profundo escepticismo hacia las síntesis teóricas, las perspectivas globales y las nociones de progreso histórico. Todo ello se reemplazó por la defensa del pluralismo epistemológico y la insistencia en una diversidad sociocultural irreducible que, en ocasiones, incluso parecía una loa a la fragmentación subjetiva. Si hubiéramos de seleccionar dos o tres temas escurridizos para mostrar esta evolución, puede que los siguientes sean los candidatos idóneos:

1) *Anti-fundacionalismo:* la convicción de que las normas morales y los principios políticos no pueden tener una base metafísica última y de que todo conocimiento es relativo al contexto lingüístico, social e histórico.
2) *La crítica al «sujeto»:* rechazo de la idea básica de la tradición filosófica moderna de que el ser humano es esencialmente racional, reflexiona sobre la experiencia y está dotado de una autodeterminación capaz de iniciar acciones. Según los teóricos posmodernos, si prestamos la necesaria atención a los problemas relacionados con la cultura, el género y la raza, así como a la vulnerable corporeidad de los seres humanos, alcanzaremos una subjetividad dividida e internamente conflictiva, a la que da forma la opaca labor del deseo inconsciente.
3) *Reconocimiento de la diferencia y de las exigencias del Otro:* la convicción de que el discurso moral y político

universalista degenera, inevitablemente, en la ampliación de las diferencias culturales, étnicas y de género existentes, en la creación de nuevas y en la exclusión o marginación de grupos subordinados y voces disidentes. Desde esta perspectiva, el racionalismo y el universalismo ilustrados parecen un eurocentrismo metafísicamente enmascarado. De hecho, según muchos pensadores posmodernos, puede que la exclusión de la «alteridad» forme parte de las estructuras básicas de la concepción occidental de razón.

El pensamiento posmoderno que se fue desarrollando en el mundo occidental avanzado se vio muy influenciado por una constelación de pensadores franceses que obtuvieron fama en la década de 1960 y a los que se solía denominar «postestructuralistas» (puesto que, de alguna manera, todos reaccionan ante el formalismo y el antisubjetivismo del «estructuralismo» que había estado de moda en Francia durante un breve lapso de tiempo a principios de la década de 1960). A este grupo pertenecían Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Lacan. (Lyotard no se dio a conocer hasta finales de los años setenta; en la década de 1960 pertenecía a un grupo de extrema izquierda, «Socialismo o barbarie», y defendía cierta versión del «marxismo occidental».) Lo que más resaltaba en las obras de todos estos autores era la preocupación por la inestabilidad semántica, la ruptura epistemológica y la pérdida de importancia de la subjetividad, unida a una profunda sospecha hacia los esquemas de evolución teleológicos. No se puede negar que, en la década de 1930, el postestructuralismo también obtuvo cierto impulso del surrealismo y otros pensadores relacionados con él, como

Maurice Blanchot y Georges Bataille (Bürger, 2000). Pero lo mejor de esta generación de pensadores franceses, una generación de una inventiva y originalidad innegables y a menudo asombrosas, se basa, sobre todo, en la obra de dos de los filósofos europeos más importantes de finales del siglo XIX y principios del siglo XX: Friedrich Nietzsche (1844-1900) y Martin Heidegger (1889-1976). Todos los pensadores postestructuralistas incorporaban, desarrollaban y respondían a, de una u otra forma y en combinaciones diversas, problemas planteados por Nietzsche y Heidegger.

Los precursores de la Posmodernidad: Nietzsche y Heidegger

La relación entre estos dos pensadores clave siempre ha sido un tema espinoso. Sin embargo, la mayoría de los comentaristas estarían de acuerdo en que Nietzsche y Heidegger hacen el mismo diagnóstico filosófico de la Modernidad como culminación y punto de inflexión de la historia de Occidente. A ambos se les ha tildado retrospectivamente de «posmodernos», una descripción que parece bien fundamentada al menos en un aspecto fundamental: comparten la convicción de que la conciencia moderna y las formas modernas de vida social no pueden legitimarse ni, en último término, estabilizarse. Consideran que la Modernidad es un periodo de crisis irresolubles y anticipan un nuevo amanecer histórico, la transición a una nueva forma de experiencia, una transformación de las relaciones existentes entre los seres humanos y el mundo, «más allá» de la Modernidad. Fue este radicalismo esencial el que atrajo la atención de la generación postestructuralista. Evidentemente, en otros sentidos resulta anacrónico decir de Nietzsche y de Heidegger que son pensadores

«posmodernos»; la mayoría de sus seguidores franceses también rechazaron esta etiqueta. Sin embargo, no cabe entender los modelos articulados por las vanguardias francesas a partir de 1960, la base de la posmodernidad mundial, sin comprender sus orígenes en Nietzsche y Heidegger.

La obra de Nietzsche gira en torno al análisis de la cultura y civilización occidentales, tullidas, desde el principio, por su orientación hacia la trascendencia y una verdad eterna que no es de este mundo. En su opinión, el primero que formulara esta concepción de la verdad fue Platón, cuyas ideas se mezclaron, en una fatal alianza, con el ascetismo negador del mundo propio del cristianismo. Nietzsche creía que esta concepción de la verdad se basaba en un prejuicio básico: la idea de que existe un sujeto capaz de conocimiento puro que, en principio, puede obtener acceso a esa realidad sin sesgos ni prejuicios y que, en el otro polo de la relación epistémica, existe una realidad objetiva esperando a ser conocida. Nietzsche rechaza ambos postulados. Cree que las nociones de «sujeto del conocimiento» y «agente» son puras ficciones que enmascaran la conflictiva multiplicidad de emociones, intereses e impulsos (a menudo inconscientes) que motivan a los seres humanos. El sujeto cognoscente es una abstracción, que suprime el complejo entreverado de lo mental y lo corporal en la existencia humana, al igual que la idea de la existencia de un mundo «auténtico» que late tras el flujo de la diversidad y las apariencias:

> A partir de ahora, mis queridos filósofos, seamos conscientes de la existencia de una peligrosa y vieja fábula conceptual que afirma que hay «un sujeto cognoscente puro, carente de voluntad y atemporal»… Las cosas *sólo* se ven en perspectiva y *sólo* se pueden llegar a conocer desde alguna perspectiva, y cuantos más sentimientos dejemos aflorar en relación a un

> tema, cuantos *más* ojos diferentes tengamos para ver a través de ellos el mismo problema, más completa será nuestra concepción del tema, nuestra «objetividad» (Nietzsche, 1996 [1887], p. 98).

Mucha de la potencia del pensamiento de Nietzsche procede del hecho de que no se limita a *enfrentar* su propia visión del mundo, naturalista y antidualista, a las principales corrientes del pensamiento y la cultura occidentales. Su método «genealógico», centrado en las luchas de poder subyacentes que dan forma a la subjetividad, saca a la luz la dinámica autodestructiva implícita en los «ideales ascéticos» propuestos por la tradición platónico-cristiana. En su opinión, fue esta noción de una verdad trascendente que convenía perseguir al margen de cualquier interés humano, sin tomar en consideración las consecuencias, la que, en último término, ha conducido al colapso de aquellas asunciones que crearon el ideal de verdad en su momento. En un texto temprano e inédito, Nietzsche escribía: «La verdad mata, de hecho, se mata a sí misma (en la medida en que se da cuenta de que se basa en una ilusión)» (Nietzsche, 1979, p. 92). Para Nietzsche, hasta la noción moderna de conocimiento científico no es sino una manifestación más de la autonegadora «voluntad de verdad occidental». En general, considera que el laicismo moderno procede de un ideal ascético: «El ateísmo absoluto y honesto… es una *catastrophe* que inspira espanto, el resultado de un entrenamiento de dos mil años en una veracidad que acaba prohibiéndose a sí misma la *mentira de creer en Dios*» (Nietzsche, 1996 [1887], p. 134).

Esta reacción de Nietzsche ante un ateísmo al que considera un desastre existencial demuestra que afronta la crisis que acaba de diagnosticar con total seriedad. Cree que

los seres humanos han alcanzado un punto de inflexión. Deben empezar a crear sentido y significado por sí mismos, ejerciendo una capacidad creativa y autotrascendente a la que denomina «voluntad de poder». Sin embargo, la mayoría de los modernos son incapaces de hacerlo y languidecen en cierto estado de «nihilismo». Conformistas sin convicción, ya no creen realmente en los valores heredados, pero carecen de la fortaleza para crear nuevos. Nietzsche afirma que los principios de lo que hoy denominaríamos «democracia liberal», a finales del siglo XIX más un programa político que una realidad, sólo constituyen una expresión más de la mentalidad de rebaño, de los valores platónico-cristianos negadores de la vida:

> Echemos un vistazo a esos periodos de la historia de un pueblo en los que los intelectuales cobran protagonismo. Hay tiempos de agotamiento, de penumbra, de declive… El predominio de los mandarines nunca es un buen signo, como tampoco lo es la instauración de la democracia o la creación de tribunales internacionales para evitar las guerras, la concesión de la igualdad a las mujeres, la religión de la compasión o cualquier otro síntoma del declive de la vida (Nietzsche, 1996 [1887], p. 129).

¿Qué implicaría crear valores soberanamente, en contra del racionalismo y la mediocridad conformista del mundo moderno? ¿Y qué tipo de realidad acabaríamos describiendo? Son problemas que Nietzsche intenta resolver una y otra vez, sin dar nunca una respuesta concluyente. Se acerca más a una posible solución en sus evocaciones de un mundo sumido perpetuamente en ciclos: una visión que sólo los que no sienten remordimientos ni lamentan nada pueden encarar y defender. Aunque el modelo nietzscheano no esté muy claro en positivo, su destructividad ante las grandes consignas del momento ejerció una enorme influencia. Sus ataques a las nociones metafísicas de verdad han dado lugar

a un relativismo y un perspectivismo bastante extendidos y su valiente buceo bajo la superficie de la consciencia es la base del modelo posmoderno que sospecha de la existencia de sujetos libres. Además, su famosa teoría del «eterno retorno» era un buen antídoto contra las visiones teleológicas de la historia. Por último, su incansable compromiso con la escritura experimental, el lenguaje apocalíptico en que a veces expresa su sentimiento de crisis epocal, ha ejercido una influencia crucial sobre el estilo intelectual posmoderno.

Martin Heidegger compartía con Nietzsche la sensación de agotamiento de la tradición metafísica occidental y la creencia de que la crisis de la cultura moderna sólo podría resolverse merced a un nuevo y drástico comienzo. Siendo un joven y carismático profesor de la Universidad de Friburgo a principios de la década de 1920, no dejó a sus estudiantes duda alguna de la necesidad de reaccionar con urgencia ante el momento presente, el *ser-ahora (Jetztsein).* Afirmaba que su tarea consistía en devolver el *Dasein* (término utilizado por Heidegger para describir una existencia consciente de sí misma) a sí mismo… acabando con la alienación en la que se forjó (Heidegger, 1999a, pp. 14, 11). Curiosamente, Heidegger negaba que esta nueva noción de filosofía supusiera ser «lo más moderno posible» (Heidegger, 1999a, p. 15). Al contrario, se requería un profundo compromiso con la tradición filosófica para «deconstruirla» *(abbauen).* «Debemos ir más allá de la posición original de la que partimos para poder aprehender aquella materia que no esté velada. Para ello debemos desvelar la historia del ocultamiento… hay que desmantelar la tradición… Algo que sólo es posible hoy en día a través de la *"crítica histórica"*» (Heidegger, 1999a, p. 59). Este método enunciado en un

estadio muy temprano de su carrera siguió siendo fundamental, a pesar de todos los cambios y giros de su evolución intelectual.

Heidegger estaba decidido a deconstruir la tradición guiado por la convicción de que todo el pensamiento moderno y, sobre todo, el lugar central que ocupa en el sistema el sujeto cognoscente había reificado desastrosamente el mundo. En su opinión, no es una tendencia que empiece en Descartes, sino algo latente en toda la historia del pensamiento occidental desde tiempos de los griegos. En 1927 publicó su obra maestra, *Ser y tiempo*. En ella Heidegger intentaba desestabilizar el modelo de experiencia moderno en términos de una polaridad sujeto-objeto y de una fenomenología que hablaba de nuestra «forma-de-estar-en-el-mundo». Quería demostrar que no estamos ante un mundo de «objetos» contemplado desde el punto de vista de un observador que teoriza, sino que estamos en el mundo que sólo podemos percibir si logramos obtener una comprensión previa del «Ser» y de lo que significa *ser* para el *Dasein* y la red de cosas «al alcance de la mano» que lo rodean y en las que se implica ese ser. Normalmente son la filosofía y la ciencia las llamadas a dotarnos de esa comprensión previa. Pero también podemos extraerla de aquellas experiencias en las que cobra visibilidad un *Dasein* que, trascendiendo los límites de la explicación, encara la falta de fundamento de su propia existencia. La más esencial de las experiencias que describe es esa ansiedad en la que el *Dasein* comprende que la muerte es su mayor probabilidad «no relacional», al ser la que incluye o excluye todas las demás posibilidades (Heidegger, 1962 [1927], p. 294). Sin embargo, el *Dasein* intenta eliminar esa ansiedad

recurriendo al modo de existencia neutro y despersonalizado al que denomina el «se» *(das «Man»).* Para el primer Heidegger la autenticidad (*Eigentlichkeit*) supone encarar con decisión un fin siempre inminente y cuando por fin nos hallamos cómodos en esa posibilidad y logramos existir en el seno de ese «ser-hacia-la-muerte» sobreviene el alivio. No se trata de posibilidades creadas por el *Dasein,* sino extraídas del mundo cultural e histórico al que pertenecemos, un proceso que Heidegger denomina «repetición» *(Wiederholung).*

Retrospectivamente podemos comprobar que la retórica utilizada por Heidegger en sus primeros escritos filosóficos, su rechazo del utilitarismo, la superficialidad y «curiosidad ociosa» de la sociedad moderna, su nostalgia de ese *momento de visión* en el que el *Dasein* se sitúa ante sí mismo como aquello que «une adecuadamente» (Heidegger, 1995, p. 165) guarda estrecha relación con el lenguaje de la «derecha radical» que prevalecía en Alemania y el resto de Europa en las décadas de 1920 y 1930 (Bourdieu, 1991, pp. 7-39). No obstante, muchos de sus estudiantes y colegas se extrañaron sobremanera cuando mostró gran entusiasmo ante la toma de poder por parte de los nazis y se afilió al Partido Nacionalsocialista en 1933, siendo rector de la Universidad de Friburgo. Durante unos diez meses, Heidegger pronunció entusiastas discursos a favor del régimen, organizó la *Gleichschaltung* («sincronización») en la universidad, e incluso organizó un «campamento de estudio» *(Wissenschaftslager)* en la Selva Negra para miembros de la facultad y estudiantes que simpatizaban con los nazis. Sin embargo, Heidegger no fue uno de los ideólogos «duros» del nazismo y parece no haber sido personalmente antisemita, a

pesar de que hiciera la vista gorda ante el racismo desplegado por el régimen. Tenía una idea idiosincrática de la renovación radical del espíritu alemán que no acababa de gustar a las autoridades. En menos de un año renunció al rectorado, desilusionado por la creciente actitud pragmática de sus superiores políticos[2].

Fue inevitable que este episodio arrojara su larga sombra sobre toda la carrera filosófica de Heidegger y aún hoy se debate acaloradamente sobre su significado y sus implicaciones. Aquellos comentaristas que no simpatizan con él afirman que intentar pensar «más allá» de una Modernidad descrita tendenciosamente en términos de atomización social y pérdida de significado resulta desastroso. Sólo conduce a la destrucción de los logros de la Modernidad: la democracia política y la libertad individual (Ferry y Renault, 1990, pp. 50-80). Hay que admitir que Heidegger nunca reconoció nada de positivo en los valores liberal-democráticos. Su visión del mundo moderno no dejó de ser gris a lo largo de toda su vida. Sin embargo, en la década de 1930, el pensamiento de Heidegger dio un gran giro, o *Kehre,* en el que, sin duda, desempeñaron un papel los problemas no resueltos de su pensamiento anterior y los reprobadores efectos de su compromiso político abortado. Se alejó del *Dasein* hacia lo que denominó «la historia del Ser» (*Seinsgeschichte*). Se trata de una reflexión sobre las formas en que se había desvelado y ocultado el ser en la historia de Occidente. Recurría a una secuencia de formas fundamentales de reaccionar ante el mundo: modelos de experiencia que se articulan explícitamente en la metafísica.

En definitiva, lo que en opinión de Heidegger definía el pensamiento europeo, al menos desde los presocráticos, es la

pérdida del Ser, el «olvido» del Ser. No era un olvido accidental, puesto que el Ser es básicamente un juego de ocultación y desvelamiento, o lo que posteriormente Heidegger denominaría un «evento» *(Ereignis).* Sin embargo, tuvo unas consecuencias desastrosas, porque el Ser (el *hecho* no teorizable de que algo existe por contraposición a *lo* que es) fue engullido por la metafísica, donde adoptó la forma de una supraentidad primordial que era el fundamento y la causa de todas las demás. Además, lo que significa «ser» se define en términos generales de una «presencia» duradera. Según Heidegger, el primero en privilegiar así la presencia fue Platón, que, con su noción de que la realidad transitoria y finita no era más que una instancia de las ideas eternas, llevó a una obnubilación progresiva del ser. La morada de los seres humanos se transforma en naturaleza y, posteriormente, en una mera reserva, una fuente de materias primas para la explotación industrial (Heidegger, 1993 [1954]). Por lo tanto, la tecnología dista mucho de ser un medio «neutral» para alcanzar ciertas metas humanas. El resultado práctico de la larga historia del pensamiento metafísico occidental, su oscura dinámica, permea nuestra experiencia y, aun así, su «esencia» se nos escapa. La búsqueda del poder y la eficacia al margen de remordimiento alguno, que caracteriza a la vida moderna, borra los ecos del tiempo, el espacio y el lenguaje, dejándonos sin hogar en un mundo vaciado de todo significado. Desde este punto de vista, el nazismo, que en su día defendiera Heidegger activamente, parece no ser más que otro de los males de la sociedad moderna, una manifestación más de la misma furia manipuladora, y no el inicio de su superación.

Si bien el diagnóstico que hace Heidegger de la Modernidad tiene cosas en común con el de Nietzsche, temperamentalmente no tienen nada que ver el uno con el otro. El pensamiento de Nietzsche gira en torno a la noción de la voluntad de poder y el individuo soberano que legisla con arreglo a sus propios valores. Heidegger recomienda atención, escuchar sumisamente la «voz» del Ser. Pronostica que el nihilismo propio de la era tecnológica provocará un «olvido del Ser» tan profundo que renacerá la pregunta por el Ser. Los seres humanos sólo se salvarán si son capaces de redescubrir un nuevo sentido de la reverencia y la receptividad ante el mundo, lo que, a su vez, puede requerir del advenimiento de una nueva deidad (cfr. las oscuras reflexiones en torno al «último dios» *(der letzte Gott)* en Heidegger ([1999b, pp. 288-293], como refleja la entrevista publicada póstumamente en *Der Spiegel* en 1976, en la que Heidegger pronuncia la famosa frase «Sólo un dios puede salvarnos» [Heidegger, 1976]). Desde su punto de vista, la destrucción de la metafísica, al no reconocer que haya nada por encima del poder de la voluntad, es, de hecho, la expresión más acabada del pensamiento metafísico. En una serie de conferencias pronunciadas entre 1936 y 1940, Heidegger afirma que, si bien Nietzsche pone de manifiesto el nihilismo de la Modernidad, no consigue trascenderlo. Lo único que hace Nietzsche es *invertir* el platonismo, ese eterno «tender hacia» que adopta la forma del eterno retorno en vez de una forma de ser estática; la subjetividad plástica de la voluntad, más que la inmutabilidad de la presencia. Por lo tanto, no hay lugar en Nietzsche para «el verdadero Ser» *(Wahrheit des Seins)* ni para una nueva «rememoración del Ser» *(Andenken des Seins)* basada en el respeto a la

«diferencia ontológica», la diferencia entre todo lo que es *(das Seiende)* y el Ser en sí *(das Sein),* que la larga historia de la metafísica había ocluido (Heidegger, 1979-1987 [1961]).

Al margen de lo adecuado que sea el pronunciamiento de Heidegger sobre Nietzsche, y es un tema muy debatido, ambos pensadores tienen, evidentemente, formas opuestas de entender el paso de la Modernidad a la posmodernidad. Ambos están convencidos de que el proyecto moderno de fundamentar la moral y las normas políticas racionalmente es superficial y está condenado al fracaso, pero sacan conclusiones diferentes de este hecho. Nietzsche parece empujar a menudo un poco más allá la experiencia moderna de desarraigo y dislocación negando que el ser humano se deba a poder superior alguno y retratándose a sí mismo, preferiblemente, navegando por mares desconocidos. Exacerba la noción moderna de autonomía al afirmar que sólo los seres humanos, o al menos los individuos soberanos, pueden dotar de valor y significado. En cambio, Heidegger suele describir la desolada condición del mundo moderno en términos de «pérdida de nuestra Casa», refiriéndose a que el frenesí instrumental de la ciencia y la tecnología modernas no cesará hasta que los seres humanos vuelvan a ser capaces de encontrar una fuente de significado que sea externa a ellos mismos. Sus críticos afirman que esto parece un intento ingenioso y hasta cursilón de llamar a la piedad en un mundo básicamente postreligioso.

El postestructuralismo francés y la Posmodernidad

Como ya hemos señalado, Nietzsche y Heidegger fueron puntos de referencia cruciales para los postestructuralistas franceses que construyeron el andamiaje teórico de la Posmodernidad. Sin embargo, la postura que adoptan los

autores individuales ante estos pensadores es variable. Así, Michel Foucault, cuya inmensa obra contiene referencias a prácticamente todas las grandes intuiciones de la Modernidad, afirmó en diversas ocasiones que su experiencia intelectual más decisiva fue la lectura de Nietzsche en la década de 1950 (p. ej., Foucault, 1991 [1978], pp. 29-32, 44-46). A principios de los años cincuenta Foucault fue miembro del Partido Comunista Francés durante un breve periodo influido, en parte, por las corrientes existencialistas, hegelianas y marxistas, que prevalecieron en Francia en el periodo inmediatamente posterior a la guerra. Decía que la lectura de Nietzsche le había enseñado dos cosas fundamentales: en primer lugar, que había que desconfiar de la evidencia inmediata que ofrecía la experiencia, sobre la que se basaba la fenomenología, y buscar aquellas estructuras y fuerzas latentes que determinan qué nos parecen significados intuitivos y obvios. En segundo lugar, a desconfiar de toda noción de desarrollo, evolución, dirección y propósito propia de los análisis de procesos históricos y sociales. En cierto modo, Nietzsche daba la razón a Foucault, que sospechaba de esa herencia de la Ilustración que había causado tanto daño racionalizando e instrumentalizando el mundo social moderno. ¿A qué se había dañado? Nietzsche tiene una respuesta omnicomprensiva: «A la vida». En el análisis de la cultura y las patologías del mundo moderno de Foucault, las metáforas sobre la salud y la enfermedad, la vitalidad y la decadencia desempeñan un papel fundamental. La respuesta de Foucault, en cambio, es más escurridiza. De hecho, podrían clasificarse las fases de su obra en términos de los diferentes puntos de vista que expresa sobre esta cuestión.

La primera gran obra reseñable de Foucault fue la *Historia de la locura en la época clásica,* un libro basado en la «epistemología histórica» que lideraban en Francia Gaston Bachelard y Georges Canguilhem. Foucault afirma en ella que los profundos prejuicios que determinan lo que consideramos locura se han experimentado, interpretado y tratado y han ido cambiando a lo largo de la historia europea desde el Renacimiento. En el libro encontramos una detallada descripción y un prolijo análisis de las diferentes formas de experiencia y marcos de interpretación, en los que se combinan una labor histórica concienzuda con la reflexión filosófica y una vívida evocación poética. Es una obra de muchas capas y ambigua, pero, en último término, Foucault nos cuenta la historia de un declive.

Afirma Foucault que durante el Renacimiento aún existía cierto sentido de interdependencia entre la razón y aquello a lo que entonces se denominaba la «sinrazón» o «locura». No se pensaba que la razón fuera la forma todopoderosa de obtener conocimiento; se concedía a la sinrazón la misma posibilidad. Pero el racionalismo moderno cartesiano cortó este diálogo. «Al principio del siglo XVII la sinrazón, en su sentido más general, había perdido su valor instructivo. Había que olvidarse de esa peligrosa reversibilidad de la razón, demasiado cercana al Renacimiento. Había que hacer cesar los escándalos que provocaba» (Foucault, 1967 [1961], p. 78). Foucault cree que este giro intelectual está relacionado con lo que se denominó «el Gran Confinamiento», un proceso a través del cual, en el siglo XVII, se internó a los locos, vagabundos y otros grupos socialmente inadaptados en casas de trabajo, no sólo en Francia, sino también en otros lugares de Europa. Estas formas de

encarcelamiento indiscriminado se fueron refinando, hasta que se acabó separando a los locos del resto. Pero Foucault sostiene que la locura retuvo su halo de trascendencia hasta el siglo XVIII. «No es que la locura ocultara algún tipo de mecanismo, sino que desvelaba la libertad que se ocultaba en las formas más monstruosas de animalidad» (Foucault, 1967 [1961], p. 83). La locura no perdió toda su magia hasta la creación de los manicomios a finales del siglo XVIII. Surgió la noción de «enfermedad mental» y, con ella, la objetivación del conocimiento y el consabido diseño de los tratamientos y clasificaciones pseudomédicas que se utilizan para tratar a estos enfermos.

Como bien señala Foucault, los inventores de los manicomios se consideraban a sí mismos grandes benefactores de la humanidad. Sin embargo, la *Historia de la locura* está impregnada de una profunda sensación de pérdida. Foucault considera que la reducción de la locura a objeto de investigación científica es un empobrecimiento, la pérdida de contacto con una fuerza indomable de poder e iluminación. Además, el modelo de subjetividad racional y responsable al que se quiere devolver al loco es más opresivo, dice Foucault, que el encarcelamiento físico. Pero este sentimiento de pérdida y declive se conjuga enseguida con un giro profundamente relativista, con cierta tendencia a considerar los diferentes marcos cognitivos e interpretativos como sencillamente inconmensurables. De modo que en su siguiente libro, *El nacimiento de la clínica,* habla del surgimiento de la medicina clínica moderna, de las diferentes clasificaciones históricas de las enfermedades y sus síntomas y de la elaboración de mapas conceptuales del cuerpo enfermo, al que se consideraba una realidad

diferente, sin que se sugiriera que hubiera una verdad «subyacente» a la enfermedad. En la década de 1960 Foucault siguió investigando en esta dirección, adoptando un modelo de análisis claramente estructuralista con el que describe unas redes cognitivas denominadas *epistemes (Las palabras y las cosas)* y formaciones discursivas más múltiples y fluidas *(La arqueología del saber)*. Estas formaciones determinan la posición del sujeto y del objeto y, por lo tanto, la posibilidad misma de la experiencia y el conocimiento. En *La arqueología del saber* analiza, sobre todo, el campo de la «experiencia prediscursiva» que el modelo discursivo excluye o reprime.

Sin embargo, a principios de la década de 1970 Foucault volvió a cambiar de dirección. En la conferencia inaugural del año 1970 en el Collège de France sugería que las reglas que regulan el discurso se erigen en principios de la regulación y exclusión social al determinar quién puede hablar sobre qué y en qué contextos. En un tono explícitamente nietzscheano, Foucault afirma que, a partir de ese momento, se dedicaría a investigar las metamorfosis experimentadas por la «voluntad de verdad» occidental. Lo cierto es que realizó varios ambiciosos estudios históricos sobre el surgimiento del moderno sistema de prisiones *(Vigilar y castigar)* y las formas modernas de regular la sexualidad y teorizar sobre ella *(Historia de la sexualidad,* vol. I: *La voluntad de saber)*. En *Vigilar y castigar* parece retomar temas de los que ya hablaba en la *Historia de la locura:* la conexión histórica entre las nuevas instituciones de confinamiento postilustradas y los procedimientos de observación y control, así como el surgimiento de las ciencias humanas. En ambos libros Foucault se inspiró directamente

en la genealogía, donde Nietzsche retrata cómo la formación de sujetos racionales y responsables es el resultado de un proceso de internalización de la coacción.

La mayor diferencia entre su primer libro sobre los manicomios y el libro de las prisiones está en la introducción de un concepto explícito de «poder» que desarrollará en la *Historia de la sexualidad.* Dando un giro que tendría una enorme influencia sobre el movimiento posmoderno en general, Foucault afirma que el poder es un elemento dinámico y omnipresente en todas las relaciones sociales, que refuerza y es reforzado a su vez por las formas de conocimiento que hace posibles. Desde este punto de vista el poder no es básicamente negativo o excluyente, sino más bien «productivo». Pero quizá tuviera mayor influencia que su concepto del poder su actitud general hacia el trabajo intelectual, su experimentalismo nietzscheano, en el que lo prioritario ya no eran las grandes cuestiones de la verdad histórica o filosófica. En una entrevista concedida en 1978, Foucault confesaba: «Me considero más un experimentador que un teórico. No creo sistemas deductivos para aplicarlos uniformemente a diferentes campos del conocimiento. Cuando escribo lo hago sobre todo para cambiarme a mí mismo y no para seguir pensando lo mismo» (Foucault, 1991 [1978], p. 27). Otro de sus puntos de vista que ejerció gran influencia fue la fuerte resistencia de Foucault a proponer recetas sociales o soluciones políticas.

Toda la obra de Foucault tiene la impronta de Nietzsche y de conceptos que, como «voluntad de verdad», «genealogía» y «poder», son muy suyos. La influencia de Heidegger es más difícil de rastrear, pero se aprecia en el interés que muestra Foucault hacia los distintos marcos adoptados

históricamente para desvelar el mundo, un eco de la *Seinsgeschichte* heideggeriana. En el caso de Jacques Derrida, la proporción de influencia y sensibilidad es muy distinta. Derrida se inspira, sobre todo, en Heidegger. «No hubiera podido hacer lo que quería de no haber planteado Heidegger las preguntas que planteó» (Derrida, 1981a [1972], p. 18). Es sobre todo el concepto de «deconstrucción» de la metafísica, básico en la obra de Derrida, el que tiene precedentes en el pensamiento de Heidegger, así como también la observación crucial de que lo que ha dominado la filosofía occidental es la equiparación entre Ser y presencia. Derrida, al igual que Heidegger, intenta pensar más allá de la clausura que impuso esta equiparación, una clausura que él también entiende en el sentido de una exclusión total de la *différance,* su forma de designar a la productividad trascendente de las diferencias. Se resiste, sin embargo, a lo que califica de «tonalidades nostálgicas del pensamiento heideggeriano»: la importancia que da a la sensibilidad y el sentido de pertenencia. Se trata de una resistencia que no deja de ser de inspiración nietzscheana.

En las primeras obras de Derrida se refleja su ambigua relación con Heidegger cuando describe la historia de la filosofía occidental como una batalla de estatus entre el lenguaje hablado y el escrito. Derrida rastrea cómo, desde Platón a Husserl y más allá, la aparente viveza inmediata de la voz, y la experiencia que tiene el orador del solapamiento perfecto entre lo que se quiere significar y su expresión verbal, se enfrentan a un medio supuestamente derivativo, como la escritura. En opinión de Derrida, tradicionalmente la escritura se consideraba una representación imperfecta de la palabra hablada, ajena a la fuente de significado y a los

pensamientos e intenciones del escritor. Pero, puesto que los textos escritos pueden vivir totalmente al margen de su autor (por ejemplo, tras su muerte), se abre la posibilidad de que se pierda el significado y de que las palabras, situadas en nuevos contextos, empiecen a significar algo distinto a lo que se pretendía expresar «originalmente», convirtiendo en problemática la noción misma de significado «original». Derrida afirma que la inestabilidad semántica y la falta de certidumbre son, en realidad, algo intrínseco al lenguaje y sugiere que todo lenguaje se puede interpretar como si fuera un texto o un escrito al que dotan de sentido las relaciones que se establecen entre los distintos elementos que lo conforman. Cree que su idea es más productiva que pensar que el lenguaje expresa un pensamiento o intención presente en la mente del usuario de un lenguaje.

Esta provocativa explicación de la relación existente entre el discurso y la escritura fue la plantilla original de la estrategia filosófica que Derrida hizo famosa bajo el nombre de «deconstrucción». La deconstrucción comienza con un momento de inversión en el que un término subordinado, como la escritura, lo material, lo corpóreo o incluso lo femenino, se libra de su estatus de inferioridad. Pero esta fase de inversión debe ir seguida de una segunda en la que se cuestione la oposición misma. Así, por ejemplo, la oposición entre lenguaje hablado y escrito se sustituye en los escritos publicados por Derrida durante los años sesenta por una noción de lenguaje omnicomprensiva a la que denomina «archi-escritura» (Derrida, 1974 [1967], p. 56). Sin esta segunda fase, la deconstrucción no se diferenciaría gran cosa de aquellas formas de crítica filosófica que pretenden recobrar una verdad original o una realidad que han sido

ocluidas o alienadas. Sin embargo, Derrida se muestra incluso más escéptico ante la posibilidad de este tipo de recuperación que Foucault. Desde su punto de vista, todo intento de rescatar una verdad reprimida o de desvelar una realidad subyacente última no hará más que repetir las estructuras de la «presencia metafísica», sin tener en cuenta el hecho de que la verdad y realidad que se construyen siempre dependen del papel que desempeñe el texto, porque, utilizando una formulación que adquiriría gran fama, «*il n'y a pas de hors-texte*» [«no hay nada fuera del texto»] (Derrida, 1974 [1967], p. 158). En opinión de Derrida, las reflexiones que planteara Nietzsche sobre el lenguaje pueden llegar a ser más radicales que las de Heidegger porque no se orientan en absoluto hacia la noción de verdad, ni siquiera para determinar la verdad del Ser, algo más primordial que la verdad metafísica:

> Radicalizar los conceptos de *interpretación*, *perspectiva*, *evaluación*, *diferencia* y todos esos temas «empíricos» o no filosóficos que no han dejado de atormentar a la filosofía a lo largo de la historia de Occidente… Nietzsche… contribuyó enormemente a la liberación del significante de toda dependencia o derivación del *logos* y del concepto relacionado de verdad o significado primario, sea cual fuere el sentido que se le quiera dar. (Derrida, 1974 [1967], p. 19).

Si bien Derrida rechazaría el adjetivo «posmoderno» para describir su pensamiento, el renacer nietzscheano de temáticas analizadas por Heidegger que estudia en sus primeras obras fue un auténtico trampolín para diversos desarrollos del pensamiento posmoderno. Por un lado, el lenguaje de la deconstrucción se convirtió en una lengua franca para un amplio espectro de críticos de la exclusión y la opresión. La inversión que hiciera Derrida entre escritura y discurso oral, entre el *logos* filosófico y los otros, ocluidos y

derivados, ha demostrado ser un modelo tentador que se puede aplicar a una gran variedad de jerarquías sociales y políticas. También ha habido muchos miembros de grupos de protesta sociales y políticos que han querido ver en esa preocupación de Derrida por los marginados una reflexión de interés. Sin embargo, el sentido del poder de la «metafísica logocéntrica» es tan escurridizo que resulta muy difícil especificar qué sucedería si el Otro lograra emanciparse. A menudo parece querer decir que *no* hay otra vía hacia la razón que la metafísica, de modo que no cabe pensar en posibles alternativas. La consecuencia sería una oscilación peculiar y muy característica de gran parte del pensamiento posmoderno entre una forma de discurso casi apocalíptica, que habla de invocar algo radical «más allá» de la Modernidad, y una política esquiva, que linda con el derrotismo.

El pensamiento posmoderno en el mundo anglófono

Foucault y Derrida probablemente sean los pensadores franceses pos t es tructuralistas que mayor influencia han ejercido. Sin embargo, también hay otra serie de autores que se dieron a conocer durante las décadas de 1960 y 1970: el psicoanalista Jacques Lacan, el filósofo Gilles Deleuze y el teórico social Jean Baudrillard, que contribuyeron a articular el punto de vista posmoderno. Estos pensadores parisinos dieron vida a los conceptos utilizados por las corrientes posmodernas que fueron surgiendo en todas las disciplinas relacionadas con las humanidades y las ciencias sociales, también en el mundo anglófono. Sin embargo, el ámbito del pensamiento posmoderno resulta tan complejo y variado que quizá hagamos bien distinguiendo entre tres grandes

corrientes sociopolíticas. La primera hace suya la crítica al fundacionalismo metafísico, pero no cree que plantee ningún problema especial para los valores liberal-democráticos, ni que suponga un profundo reto para la sociedad contemporánea. La segunda corriente recurre al pensamiento posmoderno para cuestionar las instituciones políticas y sociales existentes, aunque tampoco clama por su total revisión. Esta corriente suele valorar el pensamiento posmoderno por la gran sensibilidad que muestra hacia el Otro, aunque también afirma que hay que trabajar en una versión más *flexible* de las modernas nociones de justicia (Young, 1990, refleja muy bien este enfoque). Por último, existe una corriente posmoderna que llega a conclusiones mucho más drásticas sobre la remodelación de la subjetividad y la transformación de las relaciones sociales que sería deseable o que supuestamente ya está en marcha.

El filósofo estadounidense Richard Rorty probablemente sea el mejor ejemplo de la primera de las corrientes anteriores. En 1980, Rorty publicó *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* obra en la que completaba hasta sus últimas consecuencias el giro que le llevaría del fundacionalismo a la filosofía analítica posterior a Quine. En opinión de Rorty, los esfuerzos realizados por los filósofos posteriores a Descartes por establecer unos criterios definitivos para la auténtica representación de la realidad han tocado a su fin. Haciendo un movimiento sorprendentemente parecido al realizado en esos mismos años por Lyotard en *La condición posmoderna,* Rorty afirma que deberíamos dejar de intentar dar con una verdad última y abrir una conversación entre los que defienden diversos puntos de vista. En publicaciones subsiguientes, Rorty fundió el pensamiento posmoderno con

el pragmatismo estadounidense, llevando sus argumentos al terreno de la moral y la política. En su opinión, descubrir que todas nuestras creencias, incluidas las morales y políticas, carecen de base metafísica no nos deja suspendidos en el vacío. Puesto que la razón, la verdad y la justicia sólo son aquello que la comunidad define como tales, como no hay un tribunal de apelación, no tenemos ninguna razón para abandonar las creencias de la comunidad a la que pertenecemos. Por lo tanto, los ciudadanos del Occidente moderno no tienen razón alguna para abandonar los principios de la democracia liberal ni para dudar de que sus principios son superiores a los de otras tradiciones. De modo que lo que Rorty denomina «liberalismo burgués posmoderno», visto de cerca, resulta ser un liberalismo burgués sin más, que no requiere de justificación filosófica (Rorty, 1993).

Otros pensadores que acusaron la influencia posmoderna, como William Connolly, han defendido corrientes alternativas. Siguiendo a Nietzsche y a Foucault, Connolly señala la tendencia a la exclusión de las identidades políticas y sociales hablando de la «crueldad» necesaria para forjar un yo unitario, expresando así una idea posmoderna básica: «La identidad requiere de la diferencia para llegar a ser, convierte a la diferencia en otredad para asegurar la certeza que tiene de sí misma» (Connolly, 1991, p. 65). Esta concepción genera una paradoja: los marginados y excluidos de la política sólo pueden hallar su lugar en el seno de la comunidad política logrando que se les reconozca una identidad propia. Pero puesto que la identidad consta de rasgos constrictores y represores, el reconocimiento y su inclusión parece una victoria pírrica. Sin embargo, tras

establecer esta «paradoja de la diferencia», Connolly no saca la conclusión de que deba abandonarse ese proyecto liberal que reconoce la individualidad y la diferencia. En cambio, hace un llamamiento a un «liberalismo militante alternativo» basado en una «politización de la diferencia» (Connolly, 1991, pp. 93, 87).

¿Politización, para qué? He aquí la tercera corriente de la posmodernidad. Hay que politizar una vez que aceptamos que «la condición humana presiona para naturalizar las identidades convencionales» (Connolly, 1991, p. 80) La ruptura de la identidad, la fragmentación de la subjetividad, la protección de la pluralidad tienden a convertirse en fines en sí mismas. La celebración anárquica del deseo desatado que aparece en obras como *El anti-Edipo* de Deleuze y Guattari y *La economía libidinal* de Lyotard son ejemplos obvios de esta tendencia en Francia. En el mundo anglófono esta postura extrema es menos común, pero *El género en disputa,* de Judith Butler, se acerca a ella bastante. Butler afirma que «no hay una ontología del género sobre la que podemos construir política alguna, porque las ontologías de género siempre se han insertado en contextos políticos establecidos, donde han funcionado como mandatos normativos» (Butler, 1990, p. 148). Pero, puesto que según este punto de vista *cualquier* definición o práctica de género es una construcción, no parece haber razón alguna que oponer a una construcción concreta más que la puramente negativa de desbaratar la identidad de género en sí. Es evidente que estas lecturas tienen poco de políticas, lo que indica que la posmodernidad se enfrenta a un problema escurridizo. Porque si la exclusión está anclada en las mismísimas estructuras de la razón occidental, o en lo

ineluctable de las identidades definidas en términos de poder, el Otro, en cuyo nombre se eleva la protesta (por ejemplo, lo femenino descrito en la importantísima obra temprana de la feminista francesa Luce Irigaray [1985a; 1985b]), parece condenado o bien al limbo etéreo de lo impensable o a la loa de lo irracional. El teórico social Jean Baudrillard elegirá como punto de partida de su reflexión la otra cara de este problema. Parte de una premisa parecida, a saber, que en las sociedades contemporáneas no hay nada al margen del universo «hiperreal» de signos eternamente cambiantes. Baudrillard deduce de ahí que hasta la misma noción de emancipación se ha acabado convirtiendo en una quimera. La otra cara del sistema es un producto más del sistema: «Ya nada es, cuando todo se reprime» (Baudrillard, 1994 [1981], p. 147).

La crítica de Habermas a la Posmodernidad y el «giro ético»

El crítico más eminente del pensamiento posmoderno, Jürgen Habermas, parte precisamente de este dilema teórico y político. Habermas era un brillante miembro de la segunda generación de la Escuela de Fránc fort, que defendía una tradición de teoría social anclada en el marxismo occidental, y simpatizaba con los impulsos críticos de la Posmodernidad. Pero también estaba convencido de que lo que había llevado a errar el tiro a los posmodernos era una comprensión parcial de la Modernidad. En una conferencia dada en 1980, titulada «La Modernidad: un proyecto incompleto» (Habermas, 1993 [1981]), así como en un libro publicado unos años más tarde: *El discurso filosófico de la Modernidad* (Habermas, 1987a), Habermas daba una interpretación alternativa. No creía que se pudiera definir a

la Modernidad en términos del auge de un principio dominante de subjetividad y la subsiguiente reestructuración de la realidad social de acuerdo con los dictados de la eficacia funcional. Esa era la concepción básica del mundo moderno que la Posmodernidad había heredado de Nietzsche y Heidegger. Habermas afirma que el gran error de esta reacción negativa ante la Modernidad estriba en equiparar a la razón con un concepto estricto de racionalidad «instrumental», porque, si establecemos esa ecuación, la única vía de protesta posible es la irracionalidad. La locura, el erotismo, lo dionisíaco se invocan para romper una subjetividad que se equipara a la capacidad de auto-objetivación y autorregulación reflexivas.

A esta evolución, que culmina en las paradojas de lo que denomina una «crítica de la razón totalizadora», Habermas opone su idea de la «razón comunicativa». Afirma que la racionalidad no se agota en el cálculo instrumental y el control. También está presente en nuestra capacidad para formular, responder a y validar las exigencias (por ejemplo, la exigencia de verdad), que surgen en el seno de la comunicación lingüística. No gozaríamos de esa capacidad si no pudiéramos identificarnos con, o ponernos en el lugar de, nuestro interlocutor: el Otro. Y, de hecho, según Habermas es desarrollando esta capacidad como surge la subjetividad reflexiva. En opinión de Habermas, lo que guía la comunicación es la intención de alcanzar un acuerdo general sobre la validez de los enunciados, no hay oposición *intrínseca* alguna entre el universalismo y las exigencias del Otro. El concepto de razón comunicativa nos permite superar la asunción de que lo que es inevitablemente dominante y excluyente es la razón misma, ya que, según

Habermas, el objetivo racional de obtener un consenso depende del *reconocimiento* de que las exigencias del Otro pueden ser potencialmente más válidas que las propias (Habermas, 1987a, pp. 309-316). Además, si bien los posmodernos han considerado que el colapso de los fundamentos metafísicos abría la vía hacia el relativismo, la idea de Habermas de que el objetivo de toda comunicación, aunque sea idealizada, es el logro de un acuerdo nos dota, en su opinión, de una explicación posmetafísica de nuestra orientación hacia una verdad que trasciende los contextos. Habermas cree que lo que caracteriza a la Modernidad, tanto en su versión capitalista como en su versión socialista-burocrática, es la «colonización» del mundo de la vida humana por la razón instrumental. Pero esto sólo supone una culminación *parcial* del potencial de la razón moderna, que pone a los imperativos funcionales por encima de la racionalidad inherente a la comunicación en el mundo de la vida. Se trata de una distorsión histórica que, *en principio,* podría corregirse, lo que nos deja sin motivos para despedirnos de la Modernidad como tal (cfr. Habermas, 1987b, pp. 303-331).

Se podría decir que, a partir de la década de 1980, empezaron a surgir reservas similares a las expresadas por Habermas entre las propias filas de los posmodernos. Foucault, por ejemplo, dio en los últimos años de su vida un sorprendente giro hacia el concepto de libertad, al que considera el concepto antitético del poder (Foucault, 1982, pp. 221-222). Su concepto de libertad expresaba algo así como una «estética de la existencia»: la idea de que los individuos deberían organizar sus propias vidas de acuerdo con su proyecto de autoformación personal. Aunque siga

siendo decididamente antiuniversalista, en sus últimas obras se percibe el atisbo de una noción de subjetividad autoconsciente que persigue sus propias metas.

El desarrollo posterior de autores como Derrida ha sido aún más sorprendente. Ya hemos mencionado antes su famosa frase: «No hay nada más allá del texto». Se ha debatido mucho sobre las implicaciones de este aforismo, pero, como mínimo, podemos decir que implica que no hay nada que no sea relativizable; que el significado lingüístico y la orientación existencial no fluyen de una experiencia o realidad anterior al lenguaje y la diferencia. Sin embargo, en los años ochenta Derrida cambió bastante su postura y empezó a hablar de una vocación, una llamada mesiánica, una «experiencia de lo imposible» que parece ser condición previa e imprescindible para la deconstrucción. El ejemplo que pone Derrida es el de que la posibilidad de deconstruir un concepto de justicia determinado depende de «la sensación de una responsabilidad sin límites y, por lo tanto, necesariamente excesiva, incalculable, anterior a la memoria» (Derrida, 1992, p. 19). Sugiere que «la deconstrucción se realiza en ese intervalo que separa a la imposibilidad de deconstruir la justicia de la posibilidad de deconstruir el *droit* (autoridad, legitimidad, etcétera); una deconstrucción posible como experiencia de lo imposible ahí donde, incluso cuando no existe (o no existe aún, o nunca existe), *hay* justicia» (Derrida, 1992, p. 15). Así, esta deconstrucción surge de la justicia y se orienta hacia su anticipación. En su libro *Espectros de Marx*, Derrida afirma que «lo que sigue siendo irreducible a toda deconstrucción, lo que se puede deconstruir tan poco como la deconstrucción de la idea de deconstrucción misma, puede que sea cierta experiencia de

una promesa emancipatoria» (Derrida, 1994, p. 59).

Este giro de Derrida y del pensamiento posmoderno en general va inevitablemente unido a la creciente influencia de Emmanuel Levinas, un pensador judío de origen lituano que trabajó en París durante más de sesenta años. Como muchos de los grandes filósofos del siglo xx, Levinas empezó siguiendo a Heidegger, con el que estudió en Friburgo en la década de 1920. De Heidegger heredó la idea de que la metafísica occidental era una enorme máquina del olvido. Pero mientras Heidegger afirmaba que lo que se había perdido era la *Seinsfrage,* la pregunta por el Ser, Levinas pone en primer término la importancia de nuestra ética hacia el Otro, un sentido de responsabilidad ilimitada que nos constituye como sujetos, pero que la filosofía no logra aprehender con sus categorías reificadoras. Levinas, al igual que Derrida aunque por razones diferentes, afirma que la «diferencia ontológica» no es, como creía Heidegger, una forma de escapar a la metafísica reificadora. Para Levinas el Ser no es lo suficientemente trascendente, pues se ofrece a la comprensión en lo que Heidegger denomina el «claro del Ser» *(die Lichtung des Seins).* De hecho, Levinas considera que el Ser está lejos de ser la última versión del milagro. En su opinión, experimentamos el Ser desnudo en términos de lo que denomina el *il y a* (hay / está): algo anónimo, neutro, opresivo y terrorífico. Nuestra única ventana a la trascendencia, la única vía de escape a esta claustrofóbica presión del Ser, está, según Levinas, en el rostro del Otro humano.

Es en las relaciones cara a cara donde experimentamos una obligación ética irrecusable, encapsulada en el mandamiento primigenio: «¡No matarás!», que nos saca de una involución

egoísta del yo. De hecho, el carácter absoluto de la obligación sólo puede tener sentido si asumimos que es en las relaciones cara a cara, y *sólo* en ellas, donde podemos captar un atisbo de lo divino (Levinas, 1969 [1961]).

Aunque se suele considerar a Levinas un pionero de la ética moderna, su relación con los típicos rasgos del pensamiento posmoderno le convierte en un autor profundamente ambiguo. Muestra claras afinidades con la posmodernidad en la radicalidad de su ataque a la tradición de la filosofía occidental y en su denuncia de que esa tradición, entendida como un todo, ha sido cómplice de la supresión violenta y la reducción de la otredad. Pero, por otro lado, su pensamiento no se inscribe en la polaridad establecida por Nietzsche y Heidegger, ámbito de interés de tantos otros autores posmodernos. Heidegger se toma el anuncio de Nietzsche, «¡Dios ha muerto!», con total seriedad. Creía que las jerarquías de valores heredadas de Occidente se habían devaluado y que la única respuesta válida sería empezar de nuevo, iniciar la transición de la filosofía a una «rememoración del Ser post-filosófica» *(Andenken des Seins).* En cambio, Levinas apenas toma nota de la exclamación de Nietzsche. Tan sólo la menciona para calificarla de infantilismo, pues la idea ontoteológica de Dios como ser supremo y fuente última de todo valor nunca fue más que una hipóstasis idólatra que guarda poca relación con ese elusivo rasgo de lo divino que se desvela en nuestra respuesta ética al Otro humano.

Puede que el principal rasgo posmoderno de Levinas sea que siempre se negó a basar sus propuestas éticas en fundamentos o principios metafísicos. En su obra evoca fenomenológicamente la estructura simétrica de la obligación

que se desvela en la relación cara a cara. Pero, puesto que es una estructura universal, Levinas no mostraba simpatía alguna hacia el contextualismo y el relativismo tan típicos del punto de vista posmoderno. De hecho, en un artículo de 1964 en el que reflexiona expresamente sobre la lógica de la descolonización de la posguerra, Levinas afirma: «La zarabanda de innumerables culturas equivalentes que se justifican a sí mismas cada una en su propio contexto crea un mundo que sin duda se ha des-occidentalizado, pero también se ha des-orientado… Las normas de la moralidad ya no se inscriben en la historia y la cultura» (Levinas, 1996 [1964], pp. 58-59). En otro lugar, Levinas ataca enérgicamente lo que denomina el «paganismo» de Heidegger en relación al Ser y la patria. Considera que el énfasis que ponía Heidegger en la «morada» es una mera receta para la división hostil. Oculta la dislocación esencial de los seres humanos que permite que las exigencias éticas acaben imponiéndose, lo que denominaba «la desnudez del rostro». Además, lejos de encarnar la oclusión última del Ser, como Heidegger parece creer, la tecnología permite la emancipación del poder mítico de la morada. La tecnología, al igual que el judaísmo, «ha desmitificado el universo, librando a la Naturaleza de su hechizo» (Levinas, 1990 [1961], p. 234).

Si bien algunos posmodernos han intentado hacer uso de la obra de Levinas para elaborar una ética pluralista y multicultural, está claro que todos estos esfuerzos están condenados al fracaso (Badiou, 2000, pp. 18-23). De hecho, la influencia de Levinas hace pensar a Derrida en la posibilidad misma de un giro ético *en el seno* de la posmodernidad. Porque, como muy bien ha señalado el

filósofo Martin Seel, tanto Nietzsche como Heidegger elaboraron una «ética del juego». Es decir, en sus obras todo criterio de rectitud normativa se subordina a la accesibilidad al «juego del Ser en el mundo» (Heidegger), o a la soberanía de una voluntad enredada en el eterno juego de la voluntad de poder (Seel, 1989). De ahí que ninguno de los dos pensadores pudiera articular ese universalismo que es un rasgo esencial de la conciencia moral moderna. Era el precio de la posmodernidad y cada vez se estaba menos dispuesto a pagarlo. Resulta muy significativo que, en las obras escritas en la década de 1990, Derrida reconozca la legitimidad de las exigencias de lo universal. En su obra *Espectros de Marx* se sitúa a sí mismo entre aquellos que «han sido toda su vida hipercríticos, yo diría que de una forma deconstructiva, en nombre de la nueva Ilustración del siglo entrante. Sin renunciar nunca a los ideales de la democracia y la emancipación, pero intentando pensarlos y ponerlos en práctica de otra forma» (Derrida, 1994, p. 90). Derrida llega incluso a hacer un llamamiento a una «nueva internacional» para combatir a los depredadores del capitalismo multinacional (Derrida, 1994, pp. 83-86).

Conclusión

Esta evolución pone de manifiesto las grandes paradojas de la teoría política y social posmoderna. Como hemos tenido ocasión de comprobar, los pensadores posmodernos tienden a magnificar la sensación de crisis del mundo moderno, hasta vislumbrar una transición epocal. Pero al mismo tiempo el perspectivismo, e incluso el relativismo, tan caros a la epistemología posmoderna, les impide hacer este tipo de exigencias históricas. El ejemplo más obvio es el de *La condición posmoderna* de Lyotard. Parece basarse en una

contradicción fundamental, al narrar el metarrelato de la muerte del metarrelato. De hecho, se podría decir que, en su afán por superar el modernismo y la Modernidad, el pensamiento posmoderno tiende a desplegar ese rechazo hiperbólico del pasado, esa dinámica de trascendencia orientada hacia el futuro que constituye el núcleo de la Modernidad. A la vista de estas incoherencias no puede sorprender que los pensadores que han demostrado ser los más capaces de apreciar estos *síntomas* de la teoría posmoderna como expresión de una cultura hayan explicado su auge en términos incompatibles con la posmodernidad, siguiendo una orientación básicamente marxista.

El más eminente de estos pensadores es el crítico norteamericano Fredric Jameson. En un famoso ensayo publicado en 1984, Jameson hacía un esquema de la fenomenología de la cultura posmoderna, a la que caracterizaba en términos de «falta de profundidad» y de «desaparición de los afectos». Afirmaba que se trataba de un desplazamiento de todo sentido auténtico de la continuidad histórica logrado con la ayuda de imágenes recicladas de un pasado indeterminado y mitificado, acompañado de una sensación de disociación subjetiva parecida a la esquizofrenia. En opinión de Jameson, estas transformaciones en la calidad de la experiencia no indican una transición hacia una Era Posmoderna, sino más bien la mercantilización sin precedentes de la vida social propia del capitalismo mundial contemporáneo. En una sociedad en la que no parece haber ningún resquicio de la psique o la naturaleza sin comercializar se difuminan las diferencias entre superficie e interior, lo auténtico y lo no auténtico, el significado y el significante. Los miembros de las sociedades

occidentales avanzadas viven hoy en un mundo saturado de imágenes, gobernado por los grandes circuitos del capital multinacional, que, aparentemente, funciona al margen de todo control, escapando incluso a nuestra capacidad de imaginación y representación (Jameson, 1991, pp. 1-54). Jameson aduce que la obra del economista marxista Ernest Mandel apoya esta teoría. Pero, como muy bien han señalado sus críticos, en su obra principal, *El capitalismo tardío* (Mandel, 1975), Mandel teorizaba en torno al gran *boom* que siguió a la Segunda Guerra Mundial, lo que tenía poco que ver con el argumento de Jameson a favor de una ruptura cultural que apenas se empezaba a hacer sentir en la década de 1970.

Pocos años después, el geógrafo David Harvey propuso una periodización económica más plausible en su libro *La condición de la posmodernidad*. Basándose en ideas de la escuela francesa sobre la economía política, Harvey relacionó el surgimiento de la posmodernidad con el giro desde el «fordismo» hacia un régimen de acumulación posfordista. El fordismo generó prosperidad en las décadas inmediatamente posteriores a la guerra y fue posible gracias a los elevados niveles de empleo de la clase trabajadora, compuesta por varones blancos, en las industrias de producción en masa, que permitió la difusión de un estilo de vida consumista. Sin embargo, en la década de 1970, en parte debido a las crisis del petróleo de los años 1973-1974 y a la presión ejercida por los grupos excluidos de cualquier beneficio, empezó a surgir un nuevo régimen de acumulación «posfordista». El posfordismo se caracteriza por la ruptura de las grandes unidades económicas, el auge del empleo flexible y a tiempo parcial, los complejos acuerdos de externalización y las

subcontratas, la especulación financiera internacional y el incremento de la capacidad de influencia de las grandes corporaciones multinacionales, que iniciaron un proceso de inversión mundial. En opinión de Harvey, en un régimen como este, y al contrario que durante el fordismo, «la capacidad de reacción ante las alteraciones de los tipos de cambio, las modas, los gustos y los movimientos de los competidores resultaba esencial para la supervivencia de las corporaciones» (Harvey, 1989, p. 159). Desde este punto de vista, «el arte moderno, la arquitectura, la literatura, etcétera, se convirtieron en artes y prácticas establecidas en una sociedad en la que dominaba el mundo de lo político y lo económico, en una versión corporativa y capitalista del proyecto de progreso y emancipación humana de la Ilustración (Harvey, 1989, p. 35). En cambio, la «acumulación flexible» hubo de acompañarse de…una atención mucho mayor a modas en rápida alternancia y a la movilización de todo posible artificio para inducir necesidades, con la transformación cultural que implica (Harvey, 1989, p. 156). Harvey resume esta evolución en términos de una mayor intensificación de la famosa «compresión tiempo-espacio» que siempre ha definido al capitalismo, creando un mundo cada vez más inestable, desorientado e inseguro. Afirma que la posmodernidad refleja estos fenómenos en forma de movimiento cultural.

Otros comentaristas marxistas han criticado tanto la precisión de la interpretación socioeconómica posmoderna como su valor explicativo, y retratan a los posmodernos como a un grupo de desilusionados políticos de la generación posterior al 68 (Callinicos, 1989). Sería, no obstante, poco generoso negar que la Posmodernidad, en tanto que

movimiento intelectual, ha sido un sismógrafo potente a la hora de medir las tendencias sociales, culturales y políticas. Pero no es menos cierto que el relativismo posmoderno ha dificultado su capacidad para contextualizar y entender los desarrollos históricos con los que está relacionada. Resulta bastante significativo que, a partir de la década de 1990, la estrella de la posmodernidad empezara a declinar tras el surgimiento de un nuevo concepto hegemónico en el ámbito de la teoría social y política: la «globalización». Y resulta sorprendente que, en muchos casos, aquellos fenómenos que supuestamente indicaban nuestra entrada en la Posmodernidad (la compresión y dislocación del tiempo y el espacio, la opacidad de unos procesos sociales y económicos demasiado complicados para poder ser controlados) empezaron a agruparse bajo esta nueva rúbrica. Desde la perspectiva de la teoría de la globalización, el carácter híbrido, diverso y comercializado de la *cultura* posmoderna puede entenderse como el efecto directo de un proceso histórico: la expansión y consolidación incesantes del mercado mundial capitalista, que, lejos de marcar una transición epocal, sigue siendo esencialmente moderno. No cabe duda de que la nueva retórica de la globalización ha aportado su propio estilo de hipérbole y simplificación (Rosenberg, 2000). Pero tal vez estemos ante el veredicto final sobre la Posmodernidad. Pues, si bien el concepto de posmodernidad tiene legitimidad propia en tanto que término empleado para describir el agotamiento de la pálida dinámica autopurificadora del modernismo en las artes, para evocar el auge del *pastiche* y la parodia, la mezcla de estilos históricos disparatados y el creciente solapamiento entre la alta cultura y la cultura de masas, cuando se aplica en el

ámbito de los fenómenos sociales y políticos la Posmodernidad paga cara esa sensibilidad hacia lo local y lo particular, que restringe su enfoque hasta dar lugar a una constricción cognitiva casi voluntariamente inducida. El reto para el pensamiento social, político y cultural del siglo XXI será la necesidad de generar nuevas formas de análisis que sean lo suficientemente flexibles y tengan el alcance suficiente como para sintonizar con los peligros del prejuicio teleológico eurocéntrico y dar sentido a lo que hoy es, a veces de forma inevitablemente traumática, un mundo único e interconectado.

1 Perry Anderson quiere retrotraer los orígenes del término a 1934, cuando el crítico español Federico de Onís acuñó la palabra «posmodernismo» para describir una involución del movimiento modernista en las artes, una dejación de su subversiva dinámica original (Anderson, 1998, pp. 3-14).

2 Los detalles del compromiso político de Heidegger en la década de 1930 y después pueden verse en Ott (1993).

XVII. Weber, Durkheim y la sociología del estado moderno

Antonino Palumbo y Alan Scott

La teoría social moderna nos ofrece tres modelos de Estado: el instrumental, el realista y el pluralista. Los tres modelos están respectivamente vinculados a los nombres de Karl Marx, Max Weber y Émile Durkheim. De los tres teóricos, tal vez sólo Marx pueda presumir de ser el diseñador original de su modelo de Estado. En la sociología política de Max Weber se aprecia claramente la influencia de un realismo político que se remonta hasta Hobbes y Maquiavelo. Además, si bien rechazaba toda forma de socialismo y de lo que consideraba un reduccionismo económico por parte de la teoría marxista, Weber retuvo elementos de la metodología materialista, despojada de su intención política original. Por último, la concepción del poder de Weber como expresión de la voluntad, y su idea de que tanto la política como la sociedad son ámbitos de lucha incesante que se van racionalizando progresivamente (y de paso «desencantando»), deben mucho a Nietzsche. Su mayor logro fue sintetizar elementos del realismo, materialismo y nihilismo y traducirlos al lenguaje de las ciencias sociales modernas. En la sociología política de Durkheim es muy evidente la influencia de la teoría política francesa y alemana. Su idea de que el Estado era el órgano deliberativo de las sociedades políticas y el guardián de su *conscience collective* recuerda a la voluntad general de Rousseau, al pensamiento socialista francés (sobre todo a Saint-Simon) y al positivismo de Comte aplicado al estudio de la sociedad. Además, la importancia que daba al papel normativo de las asociaciones

de segundo orden (como fuente de identidad y como contrapeso al creciente poder del Estado) no sólo tiene precedentes en Montesquieu y Tocqueville, sino asimismo en los teóricos políticos alemanes que intentaban rescatar algunos elementos del *Ständestaat* (comunidad política estamental) para construir una sociedad moderna pluralista. Durkheim quería usar el método científico para probar que se podía reconciliar al individuo y lo social, el valor de la libertad con los requerimientos de la solidaridad.

Mientras que la influencia ejercida por Max Weber es ubicua hasta un punto cercano al de la invisibilidad (se podría decir que la mayoría de los científicos políticos hablan el lenguaje de Max Weber), la contribución de Durkheim es mucho más marginal y constituye algo así como una corriente de disenso en el seno del pensamiento político del siglo XX[1]. En un primer momento parece que lo único que tenían en común era la búsqueda de un método específicamente *sociológico* para estudiar el Estado[2]. Además, sus ideas políticas están íntimamente relacionadas con los contextos políticos nacionales e intelectuales en los que trabajaban, así como con la metodología general de las ciencias sociales y el concepto de sociedad que manejaban (Bellamy, 1992; Levine, 1995). Iniciaremos la comparación partiendo del concepto general de relaciones sociedad-Estado y del método científico social. En nuestra opinión, ambos eran liberales, aunque no del tipo convencional. Ninguno acepta el argumento esencial del liberalismo económico que convierte al mercado en algo que se autogenera y autorreproduce. Además, ambos rechazaban el antimodernismo de los conservadores nostálgicos del pasado y el anticapitalismo de los socialistas revolucionarios que sólo

miraban hacia el futuro. Los dos pensadores apoyaron activa pero críticamente a los regímenes políticos que les tocó vivir e intentaron fundamentar sus prescripciones políticas en el análisis sociológico. Esta es la fuente del contacto y el acuerdo entre ellos, pero tienen puntos de vista muy distintos sobre la democracia, el Estado y la nación.

Estado, capitalismo y Modernidad

Durkheim y Weber comparten una idea de la Modernidad que convierte su contribución en estrictamente sociológica. Intentan explicar el surgimiento del proceso que llevó a la creación de la moderna sociedad de mercado sin recurrir al naturalismo, los economistas políticos clásicos o el materialismo histórico de Marx. Ambos teóricos intentan identificar un conjunto de condiciones culturales previas que llevaran al surgimiento de las economías monetarias y las sociedades de mercado. Hacen mucho hincapié en la importancia de aquellos elementos no contractuales que evitan que el mercado entre en una dinámica autodestructiva y reducen la deshumanización, otro de los efectos secundarios de la Modernidad misma.

Durkheim y Weber creen que el surgimiento del capitalismo en Occidente se basa en una extraordinaria combinación de factores contingentes: económicos, culturales y políticos. El capitalismo es mucho más que un simple modo de producción; también es un conjunto de creencias, percepciones y motivaciones: un «modo de vida» muy distinto a cualquier otro adoptado por los seres humanos en la historia. Lejos de buscar aquellas derivas que pudieran estar en consonancia con la naturaleza humana, desde tiempos de Adam Smith, los economistas han venido insistiendo en que las formas de actividad vinculadas al

capitalismo gozan de una cualidad casi «antinatural». Durkheim critica expresamente las interpretaciones naturalistas utilitarias en su gran obra *La división del trabajo social,* publicada por primera vez en 1893. En su opinión, «no nos sentimos inclinados por naturaleza a adaptarnos y restringirnos» (Durkheim, 1984, p. xxxiv) y así afirma:

> Si la división del trabajo genera solidaridad, no se debe sólo a que convierte a cada individuo en un agente del intercambio, por decirlo en el lenguaje propio de los economistas. Se debe a la creación de todo un sistema de derechos y deberes que han de regir entre los hombres, vinculándoles unos a otros de forma permanente… Los economistas creían que, en cualquier caso, generaría un volumen de solidaridad suficiente y han sostenido que las sociedades humanas podrían llegar a ser asociaciones puramente económicas. Lo creían porque no veían en juego más que intereses temporales e individuales (Durkheim, 1984, pp. 337-338).

Durkheim critica el reduccionismo económico de la economía política clásica y afirma que la división social del trabajo tiene una dimensión moral más allá de la puramente técnica, que es un *hecho social.* Saca la división del trabajo fuera de la fábrica de alfileres de Smith y la define de forma amplia en tanto que elemento constitutivo de la Modernidad. Lo que distingue a las sociedades modernas de las premodernas es la fuente de solidaridad social que las traba. Las sociedades premodernas gozaban de una gran *conscience collective* (la sensación de pertenencia común) basada en rituales colectivos similares («toda conciencia late como si fuera una sola») (Durkheim, 1984, p. 106). En cambio, las sociedades modernas son inherentemente pluralistas, lo que ha generado el correspondiente debilitamiento de la *conscience collective* y un sentimiento mayor de identidad personal y diferencia social. Lo que sostiene a estas sociedades es la interdependencia de las personas y grupos que forman parte de ellas y el respeto

compartido a los derechos de los individuos. Durkeim invierte las categorías de Tönnies y denomina a la primera «solidaridad mecánica» y a la segunda «solidaridad orgánica». Esta metáfora biológica de la división de funciones permite describir la especialización institucional de las sociedades modernas en términos de cuerpos que constan de diversos órganos especializados pero interdependientes. El Estado es el cerebro: «El cerebro social [el Estado] ha ido creciendo en el curso de la evolución, al igual que el cerebro humano» (Durkheim, 1957, p. 53). Para Durkheim el Estado es el principal agente histórico capaz de dar origen a procesos de modernización:

> Podríamos comparar al Estado con el primer motor. Es el Estado el que rescata al niño del dominio patriarcal y la tiranía familiar. Ha sido el Estado el que ha librado a los ciudadanos de los grupos feudales primero y de las comunidades después. Ha sido el Estado el que ha liberado a los artesanos y los maestros de la tiranía de los gremios (Durkheim, 1957, p. 64).

Durkheim critica el reduccionismo económico del materialismo histórico de Marx afirmando: «Al igual que nos parece cierto que haya que buscar las causas de los fenómenos sociales al margen de la representación de lo individual, nos parece falso que, en último término, puedan adscribirse al estado de la tecnología industrial o que el principal factor de progreso sea el factor económico» (Durkheim, 1897, p. 134). La religión también influye mucho sobre esos fenómenos sociales y económicos que el Estado inicia y dirige. Todas las manifestaciones de la actividad colectiva –el derecho, la moral, el arte, la ciencia, las formas políticas, etcétera– han ido surgiendo de la religión y a partir de sucesivas transformaciones. «En un principio todo era religión» (Durkheim, 1897, p. 135).

Weber explica el proceso del que brotaron la Modernidad y la sociedad de mercado capitalista de forma sorprendentemente similar a Durkheim. Al igual que este último, consideraba que la economía de mercado funcionaba de forma «antinatural»:

> El viejo orden económico se preguntaba: ¿Cómo puedo dar trabajo y manutención al mayor número posible de personas de este pedazo de tierra? El capitalismo se pregunta: «¿Cómo puedo lograr que este pedazo de tierra me dé la mayor cantidad de cosechas empleando al menor número posible de hombres? (Weber, 1948, p. 367).

Al contrario que en la «vieja economía», no dejamos de trabajar cuando tenemos cubiertas nuestras necesidades básicas, ni siquiera cuando hemos adquirido riquezas suficientes para vivir una vida de lujo. El trabajo ha dejado de ser un medio para lograr un fin y se ha convertido en un fin en sí mismo. Weber explicaba este misterioso cambio con ayuda de su famosa teoría de la ética protestante. El protestantismo temprano, y sobre todo el calvinismo, con su doctrina de la salvación vía elección, creaban una ansiedad que llevaba a buscar «signos externos de la Gracia interna» por medio de la adaptación a un «ascetismo mundano» que, al contrario que el «ascetismo de otro mundo» de los monasterios, permitía y de hecho incentivaba la adquisición de riqueza, aunque no hacer ostentación de ella. El concepto central de esta búsqueda de la «afinidad electiva» por parte de Weber (un término que utiliza en el sentido de una conexión causal y directa) entre la ética protestante y el «espíritu del capitalismo» es una «llamada o «vocación» *(Beruf)* que, como tendremos ocasión de ver, es clave para entender sus ideas sobre la política moderna. «Dios no nos exige trabajo sin más, sino trabajo racional en siguiendo una vocación» (Weber, 1930 [1904-1905], pp. 161-162). El

Beruf se desliga de sus orígenes religiosos y se vincula a actividades económicas mundanas como la acumulación de riqueza a través de actividades empresariales o el ejercicio de una carrera. El sujeto moderno internaliza como parte de su personalidad ciertos tipos de «disciplina racional» externa (Weber, 1948, cap. X, p. 1) asociados hasta entonces a instituciones semitotalitarias, como las órdenes religiosas o los ejércitos (y también el «comunismo de claustro» o el hogar de un soltero). En opinión de Weber, el fracaso de las formas racionales modernas de actividad capitalista, como, por ejemplo, las que han surgido en Rusia o, sobre todo, en China (donde se daban condiciones técnicas incluso mejores que en Europa), demuestra que la tradición sigue un hilo, salvo cuando se ve interrumpido por transformaciones culturales contingentes.

Aparentemente, la importancia que Weber daba a la revolución cultural necesaria para el surgimiento del capitalismo moderno no está tan lejos de su teoría de la formación del Estado moderno. Tanto el capitalismo como la moderna autoridad «jurídico-racional» descansan sobre la racionalidad instrumental *(Zweckrationalität),* el cálculo y, en el caso del Estado, los procedimientos. El Estado moderno habla en lenguaje jurídico en casi todos sus ámbitos de actividad, y el derecho (al contrario que en el caso del derecho islámico) es racional, mecánico y predecible (Poggi, 1990, p. 29). La «legitimidad tradicional» es demasiado rígida y la «legitimidad carismática» excesivamente arbitraria como para ser compatibles con el capitalismo racional, que requiere estabilidad y resultados predecibles. El único tipo de autoridad que cumple estos requisitos es la «jurídico-tradicional»:

> El fundamento básico del capitalismo moderno es el *cálculo*. Para existir precisa de un sistema de justicia y de administración que, al menos en principio, se adecúen a un funcionamiento *calculable racionalmente* de acuerdo a normas generales y estables, al igual que calculamos de forma predecible el funcionamiento de una *máquina* (Weber, 1918a, pp. 147-148).

Weber insiste, con Durkheim y contra Marx y los economistas liberales, en que no se puede reducir al Estado a los requerimientos del capitalismo (Poggi, 1990, pp. 95-97). Su autonomía institucional se basa en el monopolio del uso de la fuerza en su territorio (Weber, 1922, parte I, capítulo I, sec. 17). De modo que las actividades económicas y las políticas se consideran dos esferas de actividad humana claramente diferenciadas, que han seguido un curso complementario y paralelo:

> En todas partes, el Estado moderno empezó su andadura gracias a la decisión de un príncipe de desposeer de su poder a todo titular «privado» de poder administrativo que no fuera él… Es un proceso que corre paralelo al de la evolución de la empresa capitalista *[Betrieb]* por medio de la expropiación gradual de productores independientes (Weber, 1919a, p. 315).

En definitiva, Durkheim y Weber intentan demostrar con sus sociologías culturales y políticas que los utilitaristas individualistas, como Bentham, Mill y Spencer, se equivocaban, porque la modernidad capitalista no era un subproducto espontáneo de individuos racionales que perseguían sus propios intereses a su manera. En primer lugar, esos individuos racionales son en sí mismos el resultado de una revolución cultural históricamente contingente. En segundo lugar, han de existir estructuras institucionales complementarias (políticas y administrativas) para que el capitalismo racional moderno sea viable.

Estado y sociedad civil

Weber y Durkheim no sólo representan dos versiones de

una posible crítica sociológica a las interpretaciones económicas, tanto utilitarias como marxistas, sobre el surgimiento del Estado moderno y el mercado; muestran asimismo una actitud parecida ante la crítica a la Modernidad y la economía de mercado formulada por socialistas y conservadores.

Según Durkheim, la Modernidad no supone sólo la emancipación del individuo de las constricciones impuestas por el *Ancien Régime,* sino que también es una fuerza destructiva capaz de exponer al individuo a la pérdida de identidad y conducir a la sociedad a la anarquía. Durkheim rompe con la actitud laudatoria del liberalismo económico del siglo XIX y asume una perspectiva más pesimista: «A menos que decidamos dejar mucho en manos de la Providencia, como hacía Bastiat [y nosotros añadimos: y Smith], es difícil [Fouillée] que surja milagrosamente una armonía de intereses de la interacción espontánea de los egoísmos individuales» (Durk heim, 1885, p. 92). Desde este punto de vista, Durkheim suscribe los argumentos de marxistas y tradicionalistas que señalaban, por un lado, los efectos negativos de la economía de mercado en términos de la conversión en mercancía de las relaciones sociales y, por otro, la perversa influencia que ejercería sobre la sociedad una cultura individualista y secularizada. Denomina «anomia» a la principal patología de la Modernidad, un término que sugiere «cierto tipo de privación, la pérdida de la cualidad de miembro en aquellas instituciones sociales en las que se encarnan las normas, incluidas las normas de la racionalidad basada en la tradición» (MacIntyre, 1988, p. 368).

Parafraseando a Marx, Durkheim señala que el trabajador

«no es más que una rueda dentada viva que una fuerza externa pone en movimiento y a la que empuja siempre en la misma dirección y de la misma forma» (Durkheim, 1984, pp. 306-307). Al igual que los tradicionalistas, cree reconocer tendencias anárquicas en la Modernidad: «Han tenido lugar profundos cambios en un corto espacio de tiempo en las estructuras de nuestras sociedades. La moralidad de este tipo de sociedad [segmentaria] ha ido perdiendo influencia, sin dejar tiempo a su sucesora para que evolucione correctamente y ocupe el espacio vacante en nuestras conciencias» (Durkheim, 1984, p. 339). Sin embargo, Durkheim rechaza las propuestas tanto de los socialistas revolucionarios como de los católicos reaccionarios, y no hace más que criticar los defectos teóricos y prácticos de estas dos perspectivas opuestas. Contra los tradicionalistas afirma que «revivir las tradiciones y prácticas que ya no responden a las condiciones sociales actuales no es un remedio para todo mal. Sólo podrían sobrevivir en una vida que sería artificial, pura apariencia» (Durkheim, 1984, p. 340). Tampoco le gustan las soluciones revolucionarias de los marxistas y sindicalistas. En primer lugar, la acción revolucionaria no llevaría a la emancipación de la humanidad porque parte de nociones esencialistas falsas sobre la naturaleza humana: «El hombre es producto de la historia y por lo tanto está en continua evolución, no hay nada dado en él o determinado de antemano. La historia no empieza ni acaba en ninguna parte» (Durk heim, 1960, p. 429). En segundo lugar, la historia de Francia demuestra que las revoluciones dan lugar a contrarrevoluciones y a la inestabilidad social, pudiendo incluso fortalecer a las fuerzas reaccionarias. Por último afirma, en un estilo muy

weberiano, que el objetivo socialista de abolir la propiedad privada no hará más que convertir a la sociedad en «un ejército de empleados del Estado que trabajan a cambio de un salario más o menos fijo» (Durkheim, 1885, p. 88).

Sin embargo, al contrario que Weber, que mostraba su desagrado ante cualquier forma de socialismo, con su crítica Durkheim pretendía rescatar del marxismo aquello que pudiera resultar valioso del socialismo. Teniendo en cuenta que el conflicto de clases (la «división forzosa del trabajo») era una de las principales patologías de la Modernidad, Durkheim no se sentía preparado para apoyar a una ideología política que exigiera su intensificación. En cambio, quería retener ciertos elementos del socialismo más reformista y pluralista. Como explicaba en una reseña laudatoria de *Formas y esencia del socialismo,* de Merlino:

> Daríamos un gran paso adelante… si el socialismo dejara de confundir la cuestión social con la de los trabajadores. La segunda se inscribe en la primera, pero va más allá… No se trata de reducir la porción que corresponde a un grupo para aumentar la que corresponde a otro, sino de reformar la constitución moral de la sociedad… También aquí deberíamos mostrarnos de acuerdo con Merlino cuando desconfía, con mucha razón, de las soluciones unilaterales. No cabe duda de que las sociedades futuras, sean como fueren, no se basarán en un único principio… cualquiera que sea la forma de organización de la sociedad en el futuro, permitirá la coexistencia de las formas más variadas de organización empresarial. Habrá sitio para todos (Durkheim, 1897, pp. 141-143).

En la interpretación que hace Weber de la Modernidad como un proceso en el que se combinan la racionalización y el declive de las creencias mágicas *(Entzauberung)* comparte muchas de las preocupaciones y metas de Durkheim. Diversos especialistas han señalado que Nietzsche ejerció una gran influencia sobre la interpretación que hiciera Weber de la Modernidad (Hennis, 2000; Owen, 1994),

como un proceso de racionalización progresiva inherentemente dualista y circular. Por un lado, la racionalización y burocratización fueron los medios utilizados por los príncipes modernos para emanciparse de los barones y trasladar al Estado el monopolio del uso legítimo de la fuerza física. Por otro lado, fue ese mismo proceso el que incentivó la separación entre el Estado y la Iglesia, rompiendo las cadenas que ligaban a los individuos a las comunidades y estamentos. A lo largo de ese proceso se fueron separando la «ética de la convicción» y la «ética de la responsabilidad», y la «legalidad» se convirtió en la principal forma de legitimación.

En este punto, cada uno de los autores recurría a influencias tan distintas como la sociología de las formas sociales de Simmel o la muerte de Dios proclamada por Nietzsche[3]. Weber comparte el rechazo de Durkheim frente al socialismo revolucionario. Pero mientras que Durkheim afirmaba que el socialismo «no solucionaría los problemas a los que nos enfrentamos» (Durkhiem, 1957, p. 30), Weber iba más allá al afirmar que, de hecho, no haría más que agravarlos, al restaurar un rasgo clave de las sociedades precapitalistas: la coincidencia entre el poder político y el económico, donde «el amo no era un mero empleador, sino un autócrata político capaz de dominar personalmente al trabajador» (Weber, 1989, p. 165). En una conferencia sobre el socialismo, Weber asegura (1918b), basándose en la observación de la política rusa a partir del intento de revolución de 1905, que cuando el Estado es empleador y amo político a la vez, al trabajador no es que le vaya mejor, es que de hecho le va peor que en un sistema capitalista. Afirma asimismo que el Estado se limitará a desplazar al

empleador, entendido como foco de la lucha de clases. Sin embargo, Weber y Durkheim sacan conclusiones muy distintas de su común rechazo al marxismo. Weber extiende su crítica a cualquier «medida» socialista, por moderada que sea. Todas esas medidas no harán, en su opinión, más que reforzar la tendencia de la sociedad moderna a la burocratización: una nueva forma de esclavitud. Entiende la historia de la Modernidad desde el punto de vista de la astucia de la razón. La Reforma protestante que se hizo en nombre de Dios generó una secularización cada vez mayor. En nombre del individualismo se crearon nuevas relaciones de dominación y obediencia basadas en ese exacto cálculo de medios y fines que hiciera exclamar a Max Weber: «¿Cómo se puede salvar algo de libertad individual o mantener el movimiento en sentido alguno con esta fuerte tendencia a la burocratización?» (Weber, 1918a, p. 159). Se mostraba, por tanto, muy suspicaz ante toda forma de intervención estatal y criticó duramente las medidas sociales adoptadas por Bismarck, que hoy calificaríamos de «neoliberales». Consideraba que la acción política era crucial para contrapesar las tendencias monopolísticas del capitalismo mundial y la burocratización de las sociedades modernas.

Y si al reconocer la naturaleza deshumanizadora y autodestructiva de la sociedad Weber se negó a aceptar los argumentos socialistas, tampoco llegó a identificarse nunca con los argumentos antimodernos de los reaccionarios. Weber se muestra muy crítico con los *littérateurs*, conservadores que abogan a favor del mantenimiento de formas políticas y económicas premodernas (la economía comunal y una comunidad política estamental, por ejemplo). Llegó a definir a esta forma de conservadurismo nacionalista

alemán como «los ideales parasitarios de todo un estrato de privilegiados y rentistas» (Weber, 1917, p. 84) que mostraban un profundo desconocimiento de la naturaleza del capitalismo (Weber, 1917, p. 89). En el capitalismo moderno se admite la obtención de ganancias fruto de un trabajo razonablemente disciplinado y basado en la ética de profesionales responsables, lo que Weber respalda. Pero lo que subyace a este análisis es una concepción diferente del capitalismo a la que tiene Durkheim. Para este último, los mercados son básicamente «amorales» y precisan de un suplemento normativo a fin de que no se rompan las relaciones sociales y se mine así la base sobre la que, en último término, descansan. En cambio, Weber cree que la actividad económica moderna tiene su propia ética interna, lo que le lleva a rechazar en los términos más enérgicos cualquier propuesta de volver a unas relaciones económicas precapitalistas y basadas en las comunidades, la solidaridad y la reciprocidad: «Quien no se dé cuenta de la diferencia que existe entre cosas como estas [los gremios, clanes, etcétera y las asociaciones modernas de propósito único] debería estudiar el ABC de la sociología antes de sobrecargar al mercado editorial con el producto de su vanidad» (Weber, 1917, p. 91). Como señala Scott: «Este enérgico rechazo no estaba dirigido a Durkheim, pero podría haberlo estado» (Scott, 2000, p. 37), de no haber sido por el hecho de que Durkheim también califica a esos tradicionalismos románticos de meras «soluciones místicas» para los problemas creados por el capitalismo racional (Durkheim, 1957, p. 54). Sin embargo, el rechazo de estos misticismos llevó a Durkheim a apoyar un proyecto ético constructivo capaz de promover la solidaridad social. Lo consideraba más

adecuado que las prescripciones constitucionales modernizadoras de los escritos tardíos de Weber.

El multifacético análisis de la Modernidad que hacen Weber y Durkheim contrasta notablemente con la comprensión simplista de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil que demostraba tener el liberalismo: una relación basada en la compensación. Para Durkheim el Estado seguía siendo el principal agente preservador de la libertad individual, al controlar el conflicto potencial que existe entre el individuo, el grupo y las diversas asociaciones secundarias que componen la sociedad. Weber se muestra escéptico ante el poder regulador del Estado y su neutralidad a la hora de regular los conflictos entre el individuo y el grupo, o el grupo y el Estado mismo. Sin embargo, la imagen que ofrece de la sociedad moderna como un espacio en el que se desarrolla una incesante lucha por el poder (económico y político) entre individuos, clases y estados es incompatible con su retrato de la sociedad civil, que convierte al liberalismo en un orden moral que se autosustenta. Weber no cree que la sociedad civil guarde parecido alguno con la catalaxia de Hayek (un sistema de intercambios capaz de transformar a un «enemigo» en un «amigo», convirtiendo al Estado de naturaleza en un *orden* de mercado). Le adscribe un difícil carácter hobbesiano, en el que una huelga preventiva asegura el éxito personal y nacional. Así, tanto Weber como Durkheim renuncian a las exigencias antipolíticas de los clásicos y neoliberales para suscribir una visión pluralista de las esferas económica, social y moral y de las relaciones que existen entre ellas.

Estado y democracia

A la hora de decidir cómo evitar los aspectos negativos de

la Modernidad, Weber y Durkheim difieren notablemente. La teoría política de Durk heim, al igual que la de Weber, está ligada a la sociología cultural. En ambos casos se da por sentado que los mercados por sí mismos no tienen capacidad para generar nada. Sin embargo, en el caso de Durkheim (mucho más que en el de Weber) se supone que las normas informales desempeñan un papel vital en la regulación política. De manera que Weber define al Estado teniendo en cuenta la *base material* de su poder (su creciente monopolio sobre la violencia legítima), mientras que Durkheim lo define atendiendo a su *función reguladora*[4].

Según Durkheim, la sociedad se va haciendo cada vez más compleja y diferenciada, de manera que aumentan las necesidades de coordinación por parte de un órgano superior. En este caso la palabra Estado se refiere al conjunto de instituciones que regulan una comunidad política. «Aplicamos el término "Estado" especialmente a los agentes de la autoridad soberana y denominamos "comunidad política" a ese complejo grupo cuyo máximo órgano es el Estado» (Durkheim, 1957, p. 48). Una comunidad política se compone de muchos grupos: «Las comunidades políticas son necesariamente policelulares o polisegmentales» (Durkheim, 1957, p. 47). Considera que el Estado es autónomo porque la sociedad es policelular, pero no está en contra de que las asociaciones (o grupos secundarios) formen parte de la comunidad política. En definitiva, Durkheim formula una teoría pluralista del Estado. Su función es la de hacer frente a los peligros implícitos en las sociedades modernas: sobre todo su incapacidad para reemplazar las normas premodernas por normas modernas («anomia») y la lucha de clases (la

«división forzada del trabajo»). En opinión de Durkheim, existen toda una gama de actividades colectivas [p. ej., la actividad económica] al margen de la esfera de la moral a las que no afecta el efecto moderador de las obligaciones contraídas (Durkheim, 1957, p. 10). En estas circunstancias se incentivan las formas destructivas y anómicas de egoísmo. Es el Estado el que hace un llamamiento a los ciudadanos para que lleven «una vida moralmente digna» (Durkheim, 1957, p. 69). Durkheim considera que el Estado es «un órgano especial llamado a encarnar ciertos aspectos por el bien de la comunidad» (Durkheim, 1957, p. 50) y añade: «La vida del Estado, su auténtico significado, no está sólo en la acción exterior, en la realización de cambios, sino también en la deliberación, es decir, en la representación» (Durkheim, 1957, p. 51).

Se suele considerar que estas afirmaciones muestran el aspecto más totalitario del pensamiento de Durkheim: un totalitarismo que hunde sus raíces en la idea esencialista rousseauniana de la voluntad general y en la idea de Hegel de que el Estado es una entidad ética. Creemos que se equivoca. De hecho, denomina «soluciones místicas» a aquellas que «reviven el culto a la ciudad-Estado con una nueva apariencia» (Durkheim, 1957, p. 54). La meta principal de Durkheim es lograr un equilibrio entre las posturas liberales basadas en los derechos fundamentales, que convierten al Estado en un residuo de la sociedad, y las teorías románticas que inscriben a la sociedad en el Estado. Afirma, en contra de los primeros, que «el Estado no se creó para impedir que se molestara a los ciudadanos en el ejercicio de sus derechos naturales… más bien es el Estado el que crea los derechos, los organiza, y los hace realidad»

(Durkheim, 1957, p. 60). Durkheim lo explica así:

> En nuestras enormes sociedades, el Estado está tan lejos de los intereses de los individuos que no puede tener en cuenta las condiciones especiales o locales en las que existen. Por lo tanto, sólo tiene un éxito relativo a la hora de intentar regular su vida, porque sólo puede hacerlo violentándoles y distorsionándoles… Sin embargo, no deberíamos deducir de este argumento que esa fuerza colectiva denominada «Estado» vaya a liberar al individuo, pues precisa en sí misma algo que la equilibre; deben poderla encauzar otras fuerzas colectivas… los grupos de segundo orden… y su utilidad no se limita a regular y dirigir los intereses a los que, supuestamente, sirve. Tiene un propósito mayor: es una de las condiciones esenciales para la emancipación del individuo (Durkheim, 1957, p. 63).

Durkheim suscribe aquí una teoría pluralista del Estado que aboga por una división de poderes y un sistema de pesos y contrapesos *social* que mantenga a raya la autoridad del Estado.

En cambio, para Weber, las sociedades modernas son básicamente sociedades de masas a gran escala, lo que se refleja necesariamente en la forma que adopta el Estado. Es inevitable en las sociedades de masas que el dominio político *(Herrschaft)* esté en manos de una *burocracia* que maneja los asuntos cotidianos de forma rutinaria (Weber, 1918a, p. 145). Para Weber, la comunidad política se compone básicamente de gobernantes y gobernados. De manera que formula las preguntas relativas a la representación política y a la democracia como si se tratara de cuestiones técnicas de diseño institucional. Se trata de averiguar cómo diseñar instituciones que permitan a los líderes políticos equilibrar el creciente poder de la administración técnica sin dejar de atar a las masas a los procesos de toma de decisión y sin caer en la naturaleza esencialmente irracional y negativa de la política de masas. Lo que lleva a Weber a pensar sobre la naturaleza de la democracia moderna en términos más

limitados en relación a (I) la personalidad y orientación adecuada de los líderes políticos; y (II) el diseño de las instituciones que facilitan tanto un liderazgo eficaz como la legitimación política. Desde su punto de vista:

> El *demos* entendido como una masa indiferenciada nunca «gobierna» grandes asociaciones. Es gobernado y lo único que puede cambiar es la forma de elección de los líderes ejecutivos y la medida en que el *demos*, o más bien los círculos sociales que existen en su seno, puede influir sobre el contenido y la dirección de la actividad administrativa a través de la denominada «opinión pública» (Weber, 1922, p. 568).

A finales de la Primera Guerra Mundial y en la posguerra, Weber modificó ligeramente su postura y empezó a afirmar que la democracia representativa moderna era el único instrumento técnico potencialmente eficaz para asegurar el liderazgo político y la legitimación de las masas. En su ensayo político más famoso, *La política como vocación* (Weber, 1919a), se centra en la postura ética y la estructura de personalidad apropiada para aquellos que «viven para» en vez de «vivir de» la política. Debería regir una ética de la responsabilidad moderada por la convicción. El auténtico político debería hacer gala de la pasión, pero con sentido de la perspectiva *(Leidenschaft mit Augenmaß)*. En muchos de sus escritos políticos más tardíos aborda el tema del diseño institucional, incluidas aquellas cuestiones de tecnología constitucional que preocupaban a Weber por entonces debido a su deseo de influir sobre la nueva constitución de la Alemania de la posguerra (sobre todo, Weber, 1918a). En estos escritos se ve claramente la opinión de Weber de que la autoridad y la legitimación jurídico-racional no bastan para equilibrar el poder de la burocracia o asegurar el apoyo de las masas al sistema político. El truco está en diseñar instituciones que institucionalicen la negativa política de las

masas, y agregar una pizca de autoridad carismática sin caer en la irracionalidad. Las democracias de masas, sobre todo las de naturaleza plebiscitaria (Weber, 1919b), pueden dar al liderazgo político el apoyo masivo que requiere para contrarrestar el poder de la administración y ofrecer a las masas la oportunidad de aceptar o rechazar el liderazgo a intervalos regulares. Hay que mantener el equilibrio entre lo racional y lo irracional.

La naturaleza técnica de las propuestas de Weber, su interés por el liderazgo y la naturaleza esencialmente elitista del modelo de comunidad política que subyace a sus teorías eran anatema para Durkheim. En primer lugar, Durkheim cree que la legitimación carismática es algo del pasado, que agravará la inestabilidad social al añadir diferencias sectarias (por ejemplo, a través del culto a la personalidad) a los conflictos de clase. En segundo lugar, en su opinión han de complementarse las soluciones externas con mecanismos institucionales que promuevan la internalización, la creación de una conciencia en los individuos. Es decir, hay que educar a los ciudadanos para que puedan comprender el significado de los intereses que van más allá de los estrechos límites de sus propios intereses egoístas. La educación moral que exige Durkheim tiene poco con ver con el régimen disciplinario del mercado o la fábrica que retrata Foucault:

> Nunca debemos perder de vista el objetivo de toda educación pública. No se trata de formar a los trabajadores para las fábricas o a dependientes para los grandes almacenes, sino de formar a ciudadanos para la sociedad. De ahí que deba tratarse, sobre todo, de una instrucción moral… Pero ni la regla de tres ni el principio de Arquímedes lograrán inculcar moralidad a las masas. Lo único capaz de ejercer un efecto semejante sobre el espíritu humano es la cultura estética… pero tampoco puede bastar una formación literaria. Además, hay que equipar al futuro ciudadano con nociones claras sobre la política y la economía (Durkheim, 1885, pp. 90-91).

Evidentemente, esto tiene poco que ver con la idea weberiana de que las universidades modernas deberían impartir una formación técnica y no humanística (Weber, 1919a, y Ringer, 2004, cap. 1).

La segunda de las propuestas de Durkheim, la creación de asociaciones de segundo orden como fuente potencial de solidaridad social (un «entorno moral» para sus miembros) (Durkheim, 1984, p. xli), y como intermediarias claras entre el individuo y el Estado, resulta aún menos aceptable para Weber. Este considera que las asociaciones de segundo orden son *Zweckverbände* que sólo buscan su propio interés (asociaciones de propósito único) y quieren imponer estrategias monopolísticas para mejorar su «posición en el mercado», distorsionando al mercado mismo en el proceso. Weber afirma, siguiendo a Simmel, que la Modernidad generó una difusión de las identidades de los individuos, que cada vez se afilian a más organizaciones no sólo profesionales. De ahí que no comparta la visión optimista de Durkheim, que creía que unos gremios modernizados podrían reemplazar a las lealtades familiares y a las identidades locales en declive. Sin embargo, Durkheim se toma muchas molestias para demostrar que los gremios sólo pueden llevar a cabo esta función si se modernizan a su vez y se democratizan internamente. Es algo parecido a lo que hoy denominamos subsidiariedad (originalmente un término del derecho natural): las decisiones se deben adoptar al menor nivel posible para maximizar la participación y la descentralización, aunque a un nivel lo suficientemente alto como para evitar que entre en juego el interés propio. Hay que buscar un equilibrio, de modo que no tomen las decisiones ni los mandarines distantes ni los grupos que sólo

piensan en sus propios intereses.

Por último, Weber y Durkheim tampoco están de acuerdo en la función de protección que ha de desempeñar el Estado para contrarrestar los efectos generados por el mercado. Durkheim está favor de conceder al Estado un papel activo en la protección de los trabajadores. Weber rechazaba las modernas políticas de bienestar, a las que consideraba un patrimonio moderno de forma tan clara como drástica:

> Lo que tanto alaban nuestros ingenuos escritores creará más cadenas y grilletes que atarán a los individuos a su empresa (todo empieza con la legislación del Estado del bienestar), su clase (debido a una rigidez cada vez mayor de la estructura de propiedad) y, en el futuro, tal vez a su ocupación (cuando el Estado provea según el principio litúrgico en el que las asociaciones ocupacionales descargan en el Estado parte de sus responsabilidades (Weber, 1918a, p. 159).

En definitiva, mientras que Weber buscaba la solución en un diseño institucional capaz de generar los cambios que pudieran promover el liderazgo carismático para controlar a las masas, invertir la esclerosis burocrática y rejuvenecer al Estado alemán, Durkheim insistía en la necesidad de educar a las masas a través de su participación activa en asociaciones de segundo grado para incentivar aquellas formas de democracia deliberativa que reconocen y protegen los derechos de las personas. También defendía la necesidad de usar el poder del Estado para paliar los daños causados por un capitalismo de mercado carente de límites. Es en este punto donde Weber y Durkheim se distancian más.

Estado y nación

Sus diferentes puntos de vista se reflejan asimismo en el papel y los objetivos que ambos autores atribuyen a la nación. Se suele hacer una lectura estándar del pensamiento político de Weber y Durkheim según la cual este último

sería un teórico de los derechos humanos que defendía a la Tercera República francesa por motivos morales, mientras que el primero sería un teórico del *Machtstaat* comprometido con el objetivo de que Alemania ejerciera la hegemonía mundial. En esta sección afirmaremos que la lectura estándar es demasiado simplista y recurriremos a las categorías de «introversión» y «extraversión» para explicar mejor las ideas de Weber y Durkheim sobre la nación y el patriotismo.

Weber habla de una actividad ética guiada por «dos máximas esencialmente distintas, irreconciliables y opuestas» (Weber, 1919a, p. 359). Esta diferenciación recuerda a la distinción entre medios y fines de Maquiavelo, entre lo factible y lo deseable. A tenor de esta lectura, los hombres de Estado deberían regirse por parámetros incompatibles con los formulados por los filósofos morales:

> Quien quiera establecer la justicia absoluta en la tierra por la *fuerza* necesita apoyo, un «aparato» humano. Debe dar a la gente las recompensas y premios prometidos… de otro modo el «aparato» no funcionará…Entre las recompensas externas se pueden citar la aventura, el botín, el poder y las prebendas. El éxito del líder depende totalmente del funcionamiento del «aparato» y, por lo tanto, de *sus* motivos, no de los propios (Weber, 1919a, pp. 364-365).

Esta llamada a la realidad de la lucha por el poder no es una licencia para buscar el poder por cualquier medio. Weber sostiene que sólo aquellos para los que la política es una vocación pueden llegar a ser grandes líderes. La pregunta es: ¿qué tipo de principios deberían seguir los que han escuchado la llamada? Weber da dos respuestas aparentemente contradictorias. Primero afirma que no hay valores absolutos que puedan justificarse de forma objetiva y que toda elección de fines es subjetiva. Luego afirma que el

nacionalismo ha de ser el valor supremo y defiende una política de *Machtstaat* fuerte para Alemania. David Beetham explica esta aparente contradicción como sigue: «Para Weber se trataba de elegir entre una sociedad que mira hacia dentro y una volcada hacia el exterior, entre preocuparse sólo de los asuntos internos de la nación o desarrollar una conciencia más amplia realizando "tareas relacionadas con la política mundial"» (Beetham, 1974, p. 143). Esta distinción entre la introversión y la extraversión es la clave que nos permitirá exponer las diferentes posturas de Weber y Durkheim en torno al nacionalismo.

Weber describe sus ideas sobre el nacionalismo en la lección inaugural de Friburgo (Weber, 1895), en la que ofrece dos razones que explican la prioridad absoluta que concede al interés nacional en relación a otros valores. La primera y más general se basa en la lógica hobbesiana que subyace a las relaciones internacionales: «La lucha económica *[Kampf]* entre las naciones prosigue incluso en tiempos de "paz" aparente… No hay lugar para la paz en la lucha económica por la supervivencia, no es posible la paz. Sólo confundiendo la apariencia de paz con una paz real se puede llegar a creer que el futuro de nuestros descendientes será feliz y pacífico» (Weber, 1895, p. 14). Al igual que Hobbes, opina que en este contexto la única estrategia racional parece ser la acción preventiva y el acabar con las luchas internas que dañan la unidad y presteza del cuerpo político, bien sea a causa de intereses egoístas o de la apelación a espurios valores morales últimos. La segunda razón es más idealista y controvertida. Weber creía que el *fin de siècle* alemán se veía amenazado por los «eslavos muertos de hambre», lo que la convertía en el último bastión de la

civilización occidental ante Rusia. De ahí que afirmara que «la raza alemana debería proteger el este del país, y que la política económica del Estado debería estar a la altura del reto que planteaba esta defensa» (Weber, 1895, p. 13). Estaba firmemente convencido de que sólo un compromiso sin fisuras de Alemania con la lucha por los mercados y la hegemonía política podría dar lugar a «esas características que creemos constituyen la grandeza humana y reflejan la nobleza de nuestra naturaleza» (Weber, 1895, p. 15). Weber deja muy claro que el interés nacional es el valor al que deben subordinarse los intereses personales y de clase. «Desde el punto de vista de la nación, las empresas a gran escala que sólo pueden conservarse a expensas de la raza alemana merecen ser destruidas» (Weber, 1895, p. 12).

Según Beetham, «el compromiso de Weber con la nación [se] basaba en una premisa mucho más universal que la mera lealtad al valor específico de la cultura *alemana.* Era un vehículo y una encarnación de la *Kultur*… de la nación que tenía, en opinión de Weber, un valor supremo» (Beetham, 1974, p. 127). Señala asimismo que la nación era para Weber «una comunidad de sentimientos», la «fuente objetiva de toda solidaridad» y «la única forma de estatus superior asequible a las masas» (Beetham, 1974, p. 122). Otros autores han señalado que la defensa que hace Weber del poder mundial de Alemania tiene que ver con el mantenimiento de un sistema internacional abierto y pluralista que promueva la competencia entre estados y los efectos beneficiosos que conlleva (Bellamy, 1992, pp. 178-179). De hecho, al diferenciar entre nación y Estado, Weber hace hincapié en el elemento cultural de la nación, sin justificar la política del poder. La nación es una comunidad

(Gemeinschaft) de sentimientos solidaria y el Estado *(Gesellschaft)* le debe su existencia y su razón de ser. Además, a lo largo de sus obras, Weber demuestra tener gran fe en el poder creativo de las luchas nietzscheanas por la existencia y la afirmación del yo. De manera que entiende que el patriotismo es, a su vez, una forma de preservar elementos culturales valiosos y de crear una identidad cultural dando a las masas un sentido de pertenencia y manteniendo un escenario internacional pluralista y dinámico.

Tras la Primera Guerra Mundial modificó ligeramente su postura (Ringer, 2004, cap. 2). Había sido pangermanista durante la guerra y pasó a oponerse enérgicamente a los planes expansionistas de los militares. Además, a la vista de la derrota alemana, Weber llegó a la conclusión de que el nacionalismo conservador no llevaba a ninguna parte y empezó a predicar la necesidad de occidentalizar la política, la economía y la cultura alemanas. Esta nueva postura política se refleja claramente a nivel teórico gracias al análisis, cada vez más constructivista, que hace de la nación y la identidad nacional y a su creciente oposición al racismo y las teorías raciales pseudocientíficas (la respuesta de Weber a A. Ploetz, 1910, se discute *in extenso* en Peukert, 1989). No obstante, su valor último sigue siendo la grandeza de la nación. Ni siquiera en sus últimos escritos hallamos algo similar al giro cosmopolita recomendado por Durkheim. Lo que hace es sustituir los medios económicos por medios políticos a la hora de crear una nación vigorosa *(tüchtig)*, feliz *(glücklich)* y valiosa *(wertvoll)* (Weber, 1918a, p. 134). Las constituciones modernas, que garantizan los derechos fundamentales y la libertad de expresión, constituyen un

medio para modernizar, no son valores en sí mismas.

En este punto, la comparación con Durkheim resulta muy instructiva. Durkheim afirma que hay que justificar el patriotismo por razones morales. La teoría moral atribuida a Durkheim se basa en lo que hoy calificaríamos de un enfoque «constructivista» que, negando la existencia de valores últimos y absolutos, afirma la necesidad de establecer principios morales comunes. Durkheim creía que las naciones capitalistas modernas con una división del trabajo generalizada deberían desarrollar elementos de una solidaridad orgánica basada en el «culto a las personas» para sustituir a la religión en las sociedades laicas. En un ensayo escrito en 1898, titulado «El individualismo y los intelectuales», Durkheim escribe sobre el asunto Drey fuss identificando el individualismo moral como la única forma de generar solidaridad en una sociedad laica. Afirmaba que las naciones modernas seguían conservando elementos mecánicos de solidaridad en sus rituales nacionales colectivos («religión cívica») y que el patriotismo no se debía legitimar con arreglo al chovinismo racional, sino atendiendo al grado de implantación de los derechos universales basados en el culto a las personas que recogen la constitución y la nación. Según Durkheim, lo que hemos heredado de la Revolución francesa es la certeza de que la unidad moral de la Francia moderna se basa en los principios preconizados por la Revolución y consagrados en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Defiende un «patriotismo constitucional» según el cual la autonomía individual es una meta moral básica que se puede alcanzar gracias a que tiene su fundamento en las representaciones colectivas compartidas que legitiman la constitución moral

de la nación. Se trata de una justificación que deja de lado los argumentos tradicionales de los teóricos del derecho natural por razones muy parecidas a las esgrimidas por Weber: «Quienes creen en la teoría del derecho natural afirman ser capaces de distinguir entre lo que está bien y lo que no. Sin embargo, si estudiamos la situación algo más de cerca, veremos que la línea divisoria que creen poder trazar no es definitiva en modo alguno, pues depende exclusivamente de la opinión pública en el seno del Estado» (Durkheim, 1957, p. 67). Sin embargo, Durk heim no comparte ni el subjetivismo radical ni el elitismo de Weber. Lo único capaz de aportar una base moral para la evolución de la solidaridad orgánica en una sociedad moderna, sin dejar de ser compatible con la preservación de la *conscience collective* de la nación francesa, era un patriotismo constitucional introspectivo.

Esta idea de introspección aparece en sus lecciones sobre ética profesional y moral cívica:

> Siempre existe una actividad introspectiva que no es económica ni comercial, sino una actividad moral. Las fuerzas que guían a lo externo hacia la introversión no sirven sólo para producir lo más posible y aumentar el bienestar, sino también para organizar y elevar el nivel ético de la sociedad, mantener su estructura moral y cuidar de que no se interrumpa esta evolución (Durkheim, 1957, p. 71).

La introversión no tiene nada que ver con esos intereses materialistas que tanto preocupaban a los nacionalistas tradicionalistas y al Weber de la lección inaugural de Friburgo. Todo lo contrario. Se trata de echar un vistazo a la moralidad de la nación para comprobar su capacidad de mantener a los ciudadanos en un ambiente social saludable. A los argumentos realistas de Weber (que también inspiraban a los nacionalistas franceses) oponía la idea de

que el chovinismo ni es la única forma de crear identidades nacionales ni desde luego la mejor. Empieza afirmando que «mientras haya estados, habrá orgullo nacional con toda seguridad. Pero las sociedades también pueden estar orgullosas no de ser las mejores ni las más grandes, sino de ser las más justas, las mejor organizadas y las que gozan de una constitución moral mejor» (Durkheim, 1957, p. 75). En segundo lugar sostiene que los argumentos realistas descansan sobre dudosas premisas psicológicas que fundamentan la posibilidad de que las políticas a largo plazo acaben creando sensación de pertenencia entre las masas. Durkheim cree que sin la existencia de asociaciones de segundo orden, capaces de mediar entre el Estado y el individuo y de convertir a las masas en ciudadanos responsables, las políticas patrióticas volcadas hacia el exterior sólo reforzarán las tendencias anómicas que se perciben en los estados-nación a gran escala, exacerbando los conflictos distributivos entre clases y grupos de interés.

Esta distinción entre el patriotismo introspectivo y el extrovertido se refina sobre todo en los panfletos de posguerra (p. ej., Durkheim, 1915). En ellos, Durkheim habla de los efectos colaterales de un nacionalismo alemán agresivo que perpetuó las condiciones hobbesianas en las relaciones internacionales y condujo a la Primera Guerra Mundial. Según Durk heim, la guerra es un reflejo de la mentalidad alemana: una mentalidad que se aprecia claramente en la obra del escritor pangermanista y maestro de Weber, Heinrich von Treitschke. En opinión de Durkheim, esta mentalidad se puede resumir en una serie de proposiciones que establecen que la soberanía estatal es absoluta: I) El Estado está por encima del derecho

internacional; II) el Estado está por encima de la moralidad (sus fines justifican los medios); III) el Estado es el ámbito de la unidad y, como tal, está por encima de la sociedad civil (el ámbito de la pluralidad y la diferencia), a la que, de ser necesario, se enfrenta. Durkheim nunca dice que la idea procediera de pensadores alemanes concretos. Más bien cree que se trata de una ideología pública pensada originalmente para dar alas al proceso de unificación de Bismarck. Señala que es esta ideología pública la que ha mantenido una política de confrontación desde que se creara, causando una reacción por parte del resto de las naciones europeas que dio lugar, a su vez, a la guerra. Se podría decir que la decepción de Weber en la posguerra con los industriales alemanes, los militares y el emperador por la forma en que habían llevado la diplomacia alemana y la guerra justifica el análisis que emprende Durkheim de la lógica autoaniquiladora por la que se rige el nacionalismo volcado hacia el exterior y su incapacidad para vehicular o encarnar a la *Kultur*. Además, Weber se mostraba cada vez más escéptico ante el poder creativo de la lucha económica y política y apoyaba las críticas ideas de Durkheim sobre el potencial de la libre competencia (tanto a nivel nacional como internacional) para estimular los procesos de cambio.

En definitiva, Weber consideraba que las políticas volcadas hacia el exterior eran el mejor medio para preservar la cultura nacional alemana y fortalecer el carácter del pueblo alemán. Durkheim defiende una perspectiva introspectiva según la cual el auténtico nacionalismo se basa en los valores y principios de la constitución moral de la nación que está en la base de los derechos del hombre. Mientras que Weber desarrolla y extiende el enfoque realista a la ingeniería

constitucional, las asuntos de Estado y las relaciones internacionales, Durkheim anticipa los modelos de ciudadanía deliberativa, democracia y patriotismo constitucional (Habermas, 1996).

La sociología del Estado moderno después de Weber y Durkheim

Como señalábamos al principio, la influencia de Weber en el debate subsiguiente fue mucho mayor que la de Durkheim. Tanto la ciencia política moderna como la sociología política se han ido formando, casi subliminalmente, a partir de la ambigua herencia de los textos y problemas planteados por Weber. Pero, a lo largo de este proceso, esa herencia se ha interpretado y adaptado de formas que no siempre mejoran el original. En primer lugar, se tiende a dar mayor preeminencia al análisis económico de Weber (equiparándolo al análisis clásico de la economía política) que a su interpretación histórica y multicausal de la Modernidad. Esto favoreció la tendencia a interpretar los fenómenos políticos en términos de toma de decisión económica, ignorando el análisis, mucho más sutil, que realizara Weber de la naturaleza de la acción social. En segundo lugar, ciertos pensadores posteriores, sobre todo los sociólogos que se apropiaron de Weber vía Talcott Parsons, se han centrado más en su aparato formal que en su metodología histórica y comparada.

La influencia de Weber sobre la ciencia política ha dado alas al análisis realista de la política, con su énfasis en la lucha y la analogía entre la competencia política y la económica. También ha puesto en primer plano a las instituciones y el diseño institucional tan característico de los últimos escritos de Weber. El nexo clave entre Weber y la

ciencia política moderna es la teoría de elites de Joseph Schumpeter, que definía a la democracia moderna como «un arreglo institucional que permite una toma de decisiones políticas en la que los individuos adquieren el poder de decidir a través de una lucha competitiva por el voto del pueblo» (Schumpeter, 1943, p. 269). En esta teoría se impulsa a los argumentos de Weber en la dirección de un modelo de toma de decisión económico. Más tarde, Anthony Downs formularía esta visión economicista de la política (1957) que hoy constituye el núcleo de las teorías de elección racional. Sin embargo, esta evolución no es evidente desde la perspectiva de Weber, algo similar a lo que ocurre con Carl Schmitt y el decisionismo (Schmitt, 1928), al que también a veces se ha calificado de consecuencia natural de los análisis políticos de Weber (p. ej., Habermas, 1971). Schmitt nunca tuvo en cuenta la importancia que daba Weber a las instituciones de la democracia formal y Schumpeter pasa por alto el hecho de que el propio Weber insistiera en que la acción económica no era más que una forma especial de acción *social.* Desde el punto de vista de Weber, el economicismo y el formalismo que invaden hoy a la ciencia política son parciales. Sin embargo, el hecho de que su análisis de la Modernidad como proceso de racionalización y de inclusión política *pueda* evolucionar en la dirección de la toma formal de decisiones podría sugerir que Weber nunca rompió del todo con la perspectiva económica.

En la obra de aquellos sociólogos políticos que se han sentido atraídos por la naturaleza histórica y comparada de la obra de Weber, su influencia se ha hecho notar en el estudio de los procesos a largo plazo de formación del Estado,

entendidos como la progresiva concentración de los medios de coacción, por un lado, y la progresiva procedimentalización (jurídico-racional) de la legitimación del poder político, por otro. En este proyecto de investigación han participado sociólogos que, como Reinhard Bendix (1977), Ernest Gellner (1983), Anthony Giddens (1985), Michael Mann (1993) y Gianfranco Poggi (1990), comparten el enfoque de Weber. Pero también se le encuentra en autores más influidos por Marx, como Perry Anderson (1974), Barrington Moore Jr. (1969), Charles Tilly (1992) y Theda Skocpol (1979). Para ambos grupos, la inclusión formal (*vs.* la integración moral durkheimiana) es lo más característico del Estado moderno y el criterio que analizar para prever su desarrollo. La naturaleza ubicua de la influencia de Weber se manifiesta, sobre todo, en la forma en que se ha utilizado su análisis de la Modernidad para el estudio del totalitarismo y, sobre todo, del Holocausto, a veces incluso por parte de sus críticos. En este caso, autores de la primera generación de la teoría crítica (como Horkheimer o Marcuse), teóricos del derecho natural (como Leo Strauss y Voegelin), Hannah Arendt (1951) y, más recientemente, Zygmunt Bauman (1989) señalan que la concentración de poder en un único cuerpo (el Estado-nación) regulador «desde arriba» y la pacificación de la población (la otra cara del monopolio de la coacción), sumada a la hegemonía burocrática, son algunas de las condiciones previas para que surjan esas formas de barbarie esencialmente *modernas* que son los totalitarismos.

Por muy diversa y ubicua que sea la influencia de Weber, el cambio en la situación general hace de su versión de la Modernidad algo cada vez más difícil de sostener. En

cambio, hoy la alternativa cosmopolita de Durkheim parece dotarnos de más recursos. La unidad básica del análisis político weberiano es el Estado-nación: ese cuerpo que goza del monopolio de la coacción legítima en un territorio dado. Pero la globalización, un término-paraguas que incluye tantas cosas, nos ha hecho preguntarnos si el Estado soberano es el mejor punto de partida para el análisis de los fenómenos políticos y la definición de las modernas identidades colectivas. La interdependencia entre los estados crece día a día y la diversidad cultural en su seno y el aumento de lo que Durkheim denominaría diferenciación social (como contrapuesta a la territorial) han mostrado los límites del Estado soberano y de la inclusión política formal. Por un lado, la eficacia de la acción política se ha visto minada sistemáticamente por las fuerzas de mercado que operan a nivel mundial (o al menos internacional) y van más allá del Estado soberano. Por otro lado, para gobernar eficazmente, «el poder y la toma de decisiones de las comunidades políticas nacionales y transnacionales se han ido alejando cada vez más del ciudadano, pasando del nivel local al provincial, al nacional y de ahí a instituciones internacionales que no son transparentes ni responsables» (Klein, 2001, pp. 86-87). De ahí la sensación general de que las democracias están huecas y el creciente desencanto con la democracia liberal y, sobre todo, con la política institucional minimalista de la urna electoral defendida por Weber.

Se ha reaccionado ante estos déficits de democracia desenterrando formas de comunitarismo, republicanismo cívico y modelos democráticos deliberativos. Sin embargo, la preocupación que han generado los aspectos más violentos

de estos procesos a nivel internacional o mundial también ha hecho revivir el interés por la ingeniería constitucional de Weber, campo en el que sigue ejerciendo una enorme influencia. En este modelo se parte de la base de que la inestabilidad causada por las fuerzas de mercado no sometidas a regulación alguna se puede contrarrestar diseñando instituciones políticas supranacionales que básicamente imitan el proceso de integración vertical seguido por los estados-nación (Held, 1993). La Unión Europea es un claro intento de crear un contrapeso político a la expansión de los mercados y de retener el pluralismo en el mundo posterior a la Guerra Fría, dominado por una única superpotencia (Habermas, 1996). Debemos tener cuidado para no exagerar el impacto de la globalización sobre la hegemonía del Estado-nación (en contra pueden verse Hirst y Thompson, 1999). Como está claro que la solución weberiana no nos permite abordar adecuadamente los problemas de fondo, debemos complementarla con la alternativa cosmopolita de Durkheim. Hemos visto que el nacionalismo volcado hacia el exterior de Weber y su modelo de democracia competitiva no tienen en cuenta que el Estado-nación no puede crear identidades colectivas estables y formas de gobierno eficaces sin contar con cuerpos políticos intermedios que puedan mediar entre el Estado y el individuo. De modo que si quisiéramos aplicar el modelo weberiano a, digamos, nivel europeo (por no hablar de niveles aún más altos), veríamos que no nos ofrece soluciones para acortar la distancia entre el Estado y el individuo, es más, tal vez magnifique las debilidades de los estados-nación tradicionales.

En cambio, la perspectiva introspectiva de Durkehim

articula soluciones políticas alternativas desde un cosmopolitismo en el que se tienen en cuenta la subsidiariedad, la representación funcional y la participación local, y da lugar a un sistema de gobierno descentralizado, capaz de generar identidades colectivas estables:

> El análisis de Durkheim sugiere que, si bien la inclusión sigue siendo una variable muy importante para la generación de estabilidad democrática, tal vez el factor más decisivo sea la capacidad del sistema político… para convertir intereses particulares en compromisos universales comunes y lograr que la meta del proceso político sea la protección del individuo demócrata (Prager, 1981, p. 946).

Allí donde se han institucionalizado con éxito la interdependencia y la pluralidad, como en el caso de la Unión Europea, y donde ha habido un cierto desacoplamiento entre la autoridad jurídica y el poder político (una pérdida parcial de lo que Gellner denominara (1983) «el monopolio de la cultura legítima») encontramos a veces argumentos más optimistas, en el sentido de que parecen surgir nuevas formas de gobierno democrático a múltiples niveles, siendo así que ninguno de ellos goza del monopolio del poder soberano o de la cultura legitimadora (p. ej., MacCormick, 1995). Se trata de argumentos que tienen muchos ecos durkheimianos, como la importancia que conceden a la división del poder en un sistema (subsidiariedad), al papel de las instituciones intermedias, a las formas de nacionalismo liberal o de patriotismo constitucional y a la necesidad de que existan niveles de gobierno tanto por encima como por debajo del Estado-nación. Surgen aquí interesantes afinidades entre la idea de Durkheim de la integración moral y las nuevas formas de republicanismo cívico y democracias deliberativas formuladas en respuesta a los problemas planteados por

fenómenos de la complejidad del multiculturalismo y la globalización. Cada postura hace hincapié, aunque con energía variable, en la importancia fundamental de la ciudadanía, la educación y la virtud cívicas y en la necesidad de que las formas de participación democrática vayan más allá de la mera representación[5].

El destino del hasta ahora modelo hegemónico de Weber dependerá, en parte, del mantenimiento de esas formas políticas que analiza con tanta brillantez. Allí donde el modelo no puede superar sus límites, tendremos que buscar alternativas. De ahí que la sociología política de Durkheim siga siendo relevante hoy y se acabará reconociendo la importancia de sus aportaciones a la disciplina que comparte con Weber.

1 Véanse Lukes (1973), Gane (1984) y la introducción del editor a Gibben (1986), donde se explica el significado de la sociología política de Durkheim. Cladis (1992) nos ofrece una detallada discusión en la que extrae paralelos entre Durkheim y el comunitarismo liberal contemporáneo.

2 Esta aparente falta de contacto intelectual también se refleja en el hecho de que ninguno sabía del trabajo del otro (Tiryakian, 1965). Tiryakian sospecha que debían conocerse, aunque jamás se citaran mutuamente.

3 La influencia de Nietzsche sobre Durkheim es tan sutil como en el caso de Weber. Durkheim habla de la filosofía de Nietzsche *in extenso* en sus lecciones de pragmatismo (Durkheim, 1960).

4 Teniendo en cuenta la importancia que tienen las normas en el pensamiento de Durkheim, David Lockwood (1992) le considera un «funcionalista normativo» para distinguirle de funcionalistas teóricos sistémicos posteriores que, como Parsons o Luhmann, ofrecen una variante sociológica del orden espontáneo, más que criticarlo.

5 Aunque Durkheim no es en modo alguno la fuente única de este tipo de argumentos (Hirst, 1997, p. 32). El pensamiento corporativista francés (incluido el de Leon Duguit y el de Durkheim) tiene mucho que ver con los debates contemporáneos. Una relación detallada de los vínculos históricos existentes entre el pensamiento político francés y el inglés puede seguirse en las obras de G. D. H. Cole, John Neville Figgis y Harold Laski, cfr. Labord (2000). Las mismas afinidades existen en la obra más reciente de Paul Hirst (sobre todo 1994 y

1997), que basa su versión de la democracia asociativa «pluralista» en los autores británicos, pero cuyos puntos de vista y propuestas se parecen mucho a los de Durkheim que hemos analizado aquí.

XVIII. Freud y sus seguidores

Paul Roazen

A finales de la década de 1890, el neurólogo vienés Sigmund Freud (1856-1939) creó una nueva disciplina para tratar afecciones neuróticas: el psicoanálisis. Aunque Freud no era un pensador político *per se,* contribuyó indirectamente (y algunos de sus seguidores directamente) a la formulación de la teoría política moderna. Políticamente, Freud era un conservador liberal, escéptico y poco amigo de los esquemas utópicos. Sus seguidores no le siguieron siempre con lealtad por los vericuetos del psicoanálisis, ni siempre estuvieron de acuerdo con sus ideas políticas. Los había tan conservadores que casi eran reaccionarios, otros eran marxistas o utópicos radicales. Los hubo que reformularon sus teorías hasta que dejaron de ser reconocibles, pero todos hallaron en Freud una nueva y fructífera forma de pensar en torno al hombre y la sociedad.

El pensamiento de Freud

Una de las claves de las ideas de Freud sobre la psicopatología es la situación que se vivía en los últimos días del Imperio de los Habsburgo. Cada vez se abría un abismo mayor entre la realidad y la ideología oficial, lo que estimulaba las revueltas intelectuales y la búsqueda de lo real bajo las pías fórmulas de la verdad pública. Lideraron este levantamiento aquellos que, no teniendo nada que ganar aceptando el punto de vista oficial, estaban mejor situados para apreciar la discrepancia: fueron los intelectuales judíos los que rasgaron el velo de la estructura de las creencias formales. El conflicto cultural entre Oriente y Occidente tuvo su vórtice en la cosmopolita vida intelectual vienesa y

en la sensación de que la cultura liberal estaba en las últimas, algo que se aprecia incluso en el pensamiento tardío de Freud (Zweig, 1953; Roazen, 1968; Johnston, 1972; Schorske, 1979).

Freud empezó a trabajar como terapeuta al darse cuenta de que los conflictos internos interferían en las vidas de sus pacientes. En su opinión, los síntomas eran el resultado de la incapacidad para lidiar adecuadamente con ciertos sucesos ocurridos durante la primera infancia. Freud puso de relieve que la fuente de los problemas neuróticos de la vida adulta era un infantilismo persistente. Las neurosis cumplían un papel psicológicamente importante, pues parecían ser soluciones de compromiso entre los impulsos reprimidos y la parte censora de la mente. Algunos de los síntomas expresaban el deseo de satisfacción y otros encarnaban la estructura mental que mantenía a raya a los instintos primarios.

En un primer momento Freud pensó que las neurosis se debían a disfunciones sexuales, sobre todo a deseos sexuales reprimidos (Freud, 1900; Roazen, 1975; Roazen, 2001a). Entendía la sexualidad en sentido amplio, al considerar que englobaba prácticamente todos los aspectos de la búsqueda de placer en un niño. Al parecer, lo que latía tras el origen de los dilemas neuróticos eran fantasías de gratificación sexual de la primera infancia. Freud creía que la actitud emocional de una persona hacia sus padres rodeaba el núcleo de la neurosis aislándola, de modo que acuñó el término «complejo de Edipo» para describir ese deseo primario que experimentan un niño hacia su madre y una niña hacia su padre. Se dio cuenta de que la actitud emocional de una persona hacia su familia constaba de emociones en conflicto,

no sólo del deseo, sino también de la rivalidad y la culpa. Creía asimismo que los sentimientos más problemáticos procedían de problemas emocionales de los que el individuo no era consciente (Jones, 1953-1957).

Lo que Freud proponía era que la gente podía actuar por motivos de los que no sabía nada. Con ayuda del psicoanálisis intentó desentrañar los misterios de la memoria y los falsos recuerdos. Creía que llegábamos a un compromiso semionírico con nosotros mismos a la hora de construir una imagen de nuestro pasado. Pero también formaban parte de estas soluciones de compromiso la sintomatología neurótica subyacente y los lapsus cotidianos al hablar y escribir. Creía que el pasado seguía viviendo en el presente y que el terapeuta debía explorar la historia temprana de los pacientes.

Freud era un teórico ambicioso y enmarcó su concepto de neurosis en todo un sistema de pensamiento. Uno de los elementos básicos de su modelo era la necesidad de cuestionar la confianza que hemos depositado en nuestra capacidad de pensamiento racional. Como Freud creía que la gente se engaña a sí misma, consideraba que la neurosis era una forma de ignorancia que permitía al terapeuta utilizar el poder que da el conocimiento. Sin embargo, por mucho que se diga que la obra de Freud es una crítica a nuestra capacidad de autocomprensión, él suscribía un tipo de psicoanálisis totalmente racional. Creía haber descubierto una ciencia de la mente que abría todo un campo de significados susceptibles de verificación objetiva. Utilizaba en sus tratamientos una técnica de asociación libre que otros podían aprender a usar. Cuando los pacientes hacían terapia, le visitaban unos cincuenta minutos todos los días, un

compromiso que el terapeuta aprovechaba para promover su autonomía personal. Freud quería liberar a las personas introduciéndolas en un mundo perfectamente estructurado (Roazen, 1990).

Uno de los mayores defectos del enfoque de Freud era su negativa a buscar apoyo en argumentos filosóficos. Estaba convencido de que el psicoanálisis podía transformar el pensamiento minando las viejas ideas morales y presumía de haberlo logrado sin ayuda de ningún tipo de bagaje ético. Sin embargo, Freud expresaba su propia moralidad. Una vez explicó a un paciente que la moral pertenecía al reino de lo consciente y el mal al del subconsciente. Freud añadió algo a esta distinción al afirmar que intentaba explicar no sólo los malos deseos, sino también la censura moral que los convierte en algo irreconocible. Insistía en que la moralidad era evidente en sí misma, pero, a la vez, supuestamente él tenía un estándar ético más elevado que el resto de la humanidad (Rieff, 1959, 1966).

La herencia ilustrada de Freud le llevó a denunciar las creencias religiosas. De hecho, opinaba que la religión era una forma de coacción social necesaria para la humanidad. En las últimas tres décadas de su vida escribió tres libros sobre distintos aspectos de la psicología de la religión. Estableció una analogía entre la religión y la neurosis obsesiva, señalando con cuánta frecuencia las intenciones de una religión se han visto alteradas desde fuera, como ocurre con cualquier otra estructura neurótica autodestructiva. Sin embargo, a pesar de todas estas afinidades críticas con el racionalismo liberal del siglo XVIII, Freud se alejó del liberalismo cuando afirmó en *El porvenir de una ilusión* que el núcleo de nuestra mente instintiva está fuera del alcance

de la cultura y es una de las fuentes del atractivo psicológico de la religión (Freud, 1927).

Tras 1927, Freud insistió en que el origen de la religión estaba en la indefensión humana. La gente necesita una religión porque no es capaz de superar la dependencia de los años de infancia. Es una ilusión en el sentido de que es el cumplimiento de un deseo. Freud no veía en la religión más que un conjunto de mentiras, cuentos de hadas producto de la inseguridad emocional. Como se basa en los temores irracionales, su falta de realismo puede minar la civilización a la que supuestamente apuntala. Las ilusiones son peligrosas, por muy cómodas que nos resulten. Freud empezó a hacer caso omiso de sus anteriores comentarios sobre la religión (en relación al miedo a la muerte y la culpa), para llegar a afirmar que la superstición es intolerable. Tampoco toleraba el infantilismo ni las regresiones y, por lo tanto, no era capaz de entender su función constructiva.

Para Freud la familia era el prototipo de las relaciones autoritarias. Así como había afirmado que Dios Padre cumplía la función de disipar los peores miedos, creía que el complejo de Edipo arrojaba luz sobre la cohesión social de los grupos políticos. Elaboró estas teorías en *Psicología de las masas y análisis del yo.* Freud desconfiaba de las masas y despreciaba a las clases bajas. Gran parte de su pensamiento social estaba marcado por sus ideas sobre la sociedad. Siempre consideró que la religión era una irracionalidad aún más intolerable que la autoridad política (Freud, 1921). Políticamente, lo que le llamaba la atención era la falta de equilibrio de los humanos y su anhelo de autoridad. Así, si bien la terapia freudiana buscaba la liberación y la independencia, en el ámbito de lo político Freud se

mostraba muy pesimista.

En *El malestar en la cultura,* Freud expresa elocuentemente su idea de la conflictividad básica de la vida haciendo hincapié en lo inevitable del sufrimiento en las sociedades civilizadas. Aunque pudiera escribir *El porvenir de una ilusión* como un libertario del siglo XVIII, no dejaba de señalar la inevitable crueldad de la vida. Para que una civilización pueda proteger a unos individuos de otros y a todos los seres humanos de la naturaleza, debe contar con una gran cantidad de energía. Tras las ideas de Freud siempre late cierto sentido de los límites vitales: la verdad que se esconde tras la máxima de que no se puede tener a la vez un pastel y comérselo. La unidad social sólo se puede construir sobre las ruinas de los deseos humanos. La gente necesita tanto la seguridad que les proporciona la civilización, que renuncia a la gratificación de los instintos para vivir en sociedad (Freud, 1930). Freud llegaba a la conclusión de que la frustración sexual y los impulsos agresivos son inevitables, pues la civilización sólo sobrevive si la sociedad es capaz de internalizar exitosamente los instintos humanos.

Como ya hemos sugerido, Freud hacía una lectura conservadora de ciertos aspectos del liberalismo ilustrado. Sin embargo, hoy tenemos freudianos en los campos ideológicos más diversos, del socialismo al marxismo, pasando por el conservadurismo y el fascismo. Los analizaremos uno a uno para retomar, al final, la discusión sobre ese concepto ambiguo del que parten las ideas políticas de Freud: el concepto de normalidad implícito en todas sus *teorías.* Sin embargo, empezaremos con las ideas de Freud sobre el liberalismo.

Liberalismo

Se considera a Freud uno de los grandes herederos de la Ilustración por su respeto hacia la dignidad de sus pacientes y su convicción de que, a pesar de las apariencias, los pueblos comparten la misma psicología. También era uno de esos liberales que exigían más libertad. Al ir desarrollando el psicoanálisis, hubo de revisar algunas de sus premisas básicas, lo que, según Freud, era una ventaja de la posibilidad de autoexamen que brinda el liberalismo.

Según el ideal ilustrado, había que relacionar los impulsos políticos con el objetivo de lograr lo mejor de nosotros mismos. El problema era que la tradición liberal entendía estos impulsos de una manera muy limitada. En *El federalista*, por ejemplo, se habla con gran realismo de los motivos humanos y de una falta de utopismo en la historia que bien podría beneficiar al pensamiento político contemporáneo (Hamilton, Madison y Jay, 2003 [1787-1788]). Sin embargo, comparado con Freud, *El federalista* retrata una naturaleza humana tan hueca como el resto del liberalismo. Porque mientras Madison, Jay y Hamilton examinaban con gran atención las motivaciones humanas, carecían de todo sentido de lo ilimitado de las pasiones y ambiciones de los hombres. Madison nos dice que la ambición se contrarresta con ambición. Se supone que los impulsos humanos se pueden reordenar y rediseñar en el seno del mecanismo de pesos y contrapesos que garantiza el constitucionalismo. Suena a truco utilitario más que a profundidad psicológica. Freud quería entender los sentimientos humanos y, para hacerlo, trascendió el liberalismo y cerró filas con pensadores por lo general vinculados a otras tradiciones. Reconocía con Burke la intensidad de los impulsos destructivos y la necesidad

psicológica de la coacción social. Él y Marx llamaron nuestra atención sobre el autoengaño, la autoalienación y la mala fe.

Aunque no fuera su intención, puede que las implicaciones de las ideas de Freud ayudaran a minar elementos básicos de los ideales liberales del individualismo y la privacidad. El espíritu del liberalismo de John Stuart Mill llevaba mucho tiempo esperando la descripción de lo que podría ser un adulto plenamente desarrollado, y las concepciones psicoanalíticas de normalidad, individuación y ciclo vital convergen en un modelo de humanidad de este tipo (Mill, 1974 [1859]). De hecho, el enfoque terapéutico de Freud incentivaba un tipo de autoexpresión que casaba bien con las metas de pensadores como Mill. Freud, como la mayoría de los liberales, diferenciaba entre libertad y libertinaje. Sean cuales fueren los excesos a los que se ha sometido a las ideas psicoanalíticas, el Freud histórico nunca recomendó la autoindulgencia; puede que encontrara romántico criticar la tradición occidental, pero defendía el orden y la civilización (Clark, 1980; Roazen, 2001a). También criticó la teoría liberal-democrática tradicional. Demostró hasta qué punto el niño sigue viviendo en el adulto y cómo las incertidumbres psicológicas impiden a la gente gobernarse a sí misma.

Puede que Freud se sintiera horrorizado por la forma en que se araña información sobre las figuras públicas para usar la privacidad de forma manipulativa, estrechando así los vínculos entre lo político y lo social. Intentó establecer sus principios, en clave de oculta autobiografía, en *La interpretación de los sueños,* así como en la *Psicopatología de la vida cotidiana*. Y lo cierto es que, al dotar de significado a sueños y síntomas, Freud marcó el fin de una era en la que

se consideraba que esta información era estrictamente personal y no era susceptible de investigación histórica.

Socialismo

Muchos pensadores de izquierdas han desdeñado el psicoanálisis, considerándolo una forma de exploración anímica decadente. Pero, al menos desde tiempos de Lenin, los marxistas no han sabido muy bien qué hacer con Freud, ya que ciertos teóricos del socialismo tuvieron gran interés en vincular los conceptos marxistas a los suyos. Trotsky, por ejemplo, se mostró muy receptivo a lo que pudieran significar las enseñanzas de Freud y mantuvo un contacto personal en Viena con Adolf Adler (1870-1937), uno de los primeros miembros del Círculo de Freud, fundado en 1902. Adler era socialista, fue uno de los primeros estudiantes de Freud y fundó una escuela de «psicología individual» independiente (Ansbacher y Ansbacher, 1956; Hoffmann, 1994). A Adler le preocupaba especialmente la influencia de los factores sociales y medioambientales sobre las enfermedades, y dio una gran importancia a la compensación de defectos tempranamente adquiridos en su estudio sobre inferioridad orgánica. En su opinión, y siempre que se dieran las condiciones óptimas, se podían corregir los defectos de un niño y hacerle evolucionar hacia mejor. A Adler la sexualidad infantil no le preocupaba tanto como los mecanismos que controlaban al ego y los impulsos agresivos. A Freud la política no le interesaba, pero Adler estaba empeñado en mejorar el mundo a base de educación y psicoterapia.

En 1911 aumentan las diferencias entre Freud y Adler y el resultado es que Adler dimite y la mitad de los miembros de la Sociedad Psicoanalítica de Viena la abandonan. Adler

daba mayor importancia a los conflictos y la falta de armonía cultural que a la pasada infancia del paciente. Entendía que los síntomas eran un arma de autoafirmación que suele surgir de complejos de inferioridad profundamente arraigados. Pero creía que había que entender al paciente en su totalidad para tratar su neurosis. A Adler le preocupaban lo que hoy denominaríamos «problemas de carácter».

Quería ayudar a los pacientes a superar sus sentimientos de inferioridad sacándoles de un aislamiento centrado en sí mismos y obligándoles a participar en la comunidad. Se podía superar el egoísmo cultivando apegos sociales y trabajando a favor de la comunidad. Adler fue un pionero de los estudios sobre el ego como agente del cerebro, porque creía que podría ayudarle a cubrir el abismo ente lo patológico y lo normal. Hacia 1920 Adler empezó a consultar con maestros de escuela y siempre le había intrigado la psicología del grupo familiar. Sentía especial compasión por las víctimas de la injusticia social y creía que la máxima prioridad era defender la dignidad humana (Sperber, 1974). Las mujeres sufrían un modelo de opresión social especial. Adler entendía perfectamente que no se sintieran a gusto consigo mismas y acabaran degradando a otros debido a su baja autoestima. Cuando se ha dispensado un trato degradante a grupos o clases, la sensación puede no evaporarse y dar lugar a maniobras compensatorias que despejen las dudas sobre uno mismo. El sufrimiento neurótico permanente procede de una hipersensibilidad psicológica y los sentimientos de inferioridad se suelen compensar por medio de la protesta y los delirios de grandeza. Adler identificó algunas de las bases sociales clave de la destructividad, y los especialistas en teorías raciales

como medio de coacción psicológica en el mundo moderno, Frantz Fanon y Kenneth Clark, reconocen su deuda con él (Roazen, 1975).

Wilhelm Reich (1897-1957) era un psiquiatra vienés que también se contaba entre los alumnos más aventajados de Freud. Este creía que la neurosis era un problema de memoria, mientras que Reich intentaba demostrar que no había que estudiar la sintomatología, sino la personalidad en su conjunto. En una obra publicada en la década de 1920 sobre el análisis del carácter Reich amplió el campo de lo que se consideraba digno de estudio.

Escoró el foco de atención hacia las formas no verbales de expresión, pero no logró convencer a los analistas de la importancia de la satisfacción sexual para el diagnóstico. En opinión de Reich, la salud mental dependía de la potencia orgásmica y se mostraba a favor de una expresión plena de la sexualidad (Freud estaba en total desacuerdo con estas ideas). Reich era un innovador práctico que creía se evitarían muchos problemas en la edad adulta si no se inhibía prematuramente la expresión sexual. Reich afirmaba que eso que los analistas ortodoxos denominan sublimación, la transmutación de impulsos instintivos en expresiones culturales, era el producto racionalizado de la inhibición sexual burguesa. A finales de los años veinte empezó a decir que Freud estaba traicionando su postura originalmente revolucionaria a favor de los derechos de la libido, debido a las presiones conformistas. Freud, a su vez, objetaba que Reich intentaba limitar el concepto de sexualidad a lo que había sido hasta el surgimiento del psicoanálisis (King, 1972; Sharaf, 1983; Roazen, 1990).

Reich no sólo era marxista, era comunista, y fue uno de los

pocos analistas que empezaron a tender puentes entre el psicoanálisis y el pensamiento social. Quería evitar los complejos de Edipo en vez de limitarse a estudiarlos y curarlos y pensaba que la clave estaba en paliar el sufrimiento humano introduciendo cambios en la estructura familiar de Occidente. En su opinión, lo único que podía hacer desaparecer el complejo de Edipo era la disolución de la familia de clase media. Freud, en cambio, entendía que la neurosis era fruto de la necesidad biológica y escribió su obra *El malestar en la cultura* en respuesta a la postura adoptada por Reich (Freud, 1930; Reich, 1970 [1935]).

En 1935 se publicó por primera vez en Alemania la *Psicología de masas del fascismo* de Reich, que la escribió en el momento en que el *Reich* más se interesaba por los conceptos freudianos y marxistas. La tesis central era que el hombre moderno se ve desgarrado por impulsos contradictorios entre el conservadurismo y la revolución; pide autoridad y teme a la libertad, pero no deja de mostrarse rebelde. Reich creía que la familia patriarcal autoritaria distorsionaba algunos de los instintos de cooperación más generosos. El fascismo no era tanto un partido político como la expresión organizada del carácter de esclavo del hombre medio. Reich creía que la sociedad era capaz de transformar la naturaleza interior del hombre, dando lugar a una estructura de carácter que luego reproduce la ideología social. En tiempos de Reich, los afligidos miembros de las clases medias alemanas se afiliaban a la derecha radical nazi, de modo que decidió explicar el nacionalismo moderno como el fruto de una sexualidad genital reprimida.

Erich Fromm (1900-1980), otro psicoanalista marxista, publicó en 1941 *El miedo a la libertad* e inmediatamente

tuvo gran éxito en la historia intelectual. Se ganó la enemistad de los analistas ortodoxos de sus tiempos por osar hablar de factores como el papel desempeñado por el entorno en el que se desarrolla la personalidad y esta adquiere «carácter social». Las sociedades tienden a producir y reproducir los tipos de caracteres que precisan para sobrevivir y perpetuarse a sí mismas: el «carácter social» se forma a partir de la estructura económica de la sociedad y a través de procesos de internalización psicológica. Ahora bien, los rasgos de la personalidad dominante son fuerzas por derecho propio que contribuyen a moldear el proceso social mismo. Cuando la psique percibe una necesidad externa, toda la energía humana se concentra en un sistema social o económico; así, nos convertimos en lo que debemos convertirnos (Fromm, 1941, 1947, 1956; Birnbach, 1961; Schaar, 1961; Burston, 1991).

A Fromm le interesaba la patología de la Modernidad, creía muy legítimo hablar de una sociedad «demente» y de lo que le ocurría a la gente que formaba parte de ella. En sus primeras obras, en la década de 1930, Fromm se había centrado en los supuestos defectos del liberalismo de clase media de Freud. A medida que Fromm se distanciaba del pesimismo de la teoría de los instintos de Freud, insistía en el significado potencial de los cambios habidos en el entorno social como forma de alterar la condición humana (Fromm siempre reconocía la influencia que Reich había ejercido sobre él). A Freud las fuentes de la explotación y el sufrimiento social no le interesaban más que para criticar las costumbres sexuales. En cambio, a Fromm le intrigaba cómo se lograba en las sociedades modernas ese conformismo a la hora de suprimir sentimientos espontáneos y de lastrar el

desarrollo de una genuina individualidad.

Fromm no consideraba especialmente aterrador al subconsciente porque creía que la verdad se ve reprimida por un subconsciente socialmente determinado. En su opinión, nos da miedo desarrollar nuestro mejor potencial, sobre todo nuestra capacidad para evolucionar como individuos autónomos y libres. Creía que la destructividad se debía a vidas no vividas y no a los oscuros instintos de muerte de Freud. Si utilizamos la crueldad para dar sentido a nuestras existencias, deberíamos reconocer que la teoría de Fromm es correcta y que las pasiones arraigadas en el carácter son fenómenos psicosociales.

Para Fromm, al contrario que para Freud, egoísmo y amor propio no eran lo mismo. Fromm creía, de hecho, que se trataba de rasgos completamente opuestos, lo que permitía que el altruismo pudiera ser un rasgo de autoexpresión. Mientras que Freud desacreditaba la legitimidad del altruismo, Fromm, como Adler, intentaba combatir el egocentrismo. Creemos poseer nuestro ego con demasiada frecuencia, como si fuera la base de nuestra identidad, una cosa.

Fromm no combatía sólo el egoísmo, sino también la avaricia y la pasividad humanas. Lamentaba la hegemonía en el mundo moderno de la competencia, el antagonismo y el miedo. Distinguía entre necesidades subjetivas y objetivas y pensaba en el ámbito de la autorrealización. Para él la autoafirmación era un proceso en el que se empleaba la razón humana en una actividad productiva. Fromm creía que la razón correctamente ejercida conduce a una ética del amor. Para Fromm el amor es un proceso de autorrenovación y autocrecimiento. En contra de lo que creía Freud, la

sociedad no reprime el sexo, lo vilipendia para romper la voluntad humana. El conformismo social logra lo que pretende, acabar con la independencia sin que nadie se dé cuenta.

En 1955, Herbert Marcuse (1898-1979) publicó *Eros y civilización,* una importante crítica a la denominada psicología freudiana revisionista francesa, similar a la promovida por Fromm. Con gran habilidad retórica, Marcuse arremetió contra las pretensiones inspiracionistas de escritores que intentaban poner al día el pensamiento psicoanalítico, avanzando en una dirección culturalista. Marcuse había hecho una lectura seria de Freud a finales de los años treinta, cuando intentaba reformar las premisas marxistas. La sociedad burguesa había sobrevivido a las crisis económicas, el proletariado estaba a punto de caer en brazos del fascismo, y en la Unión Soviética no se habían cumplido las esperanzas revolucionarias ni en el interior ni en política externa. A Marcuse le interesaban los aspectos clínicos del psicoanálisis y fue eligiendo conceptos aquí y allá de entre los escritos freudianos ortodoxos que pudieran servirle de ayuda. Basándose en lo que denominó la «tendencia oculta del psicoanálisis», Marcuse intentó demostrar que la sociedad no represiva era posible. Sostuvo que Freud fue el único revolucionario y que aquellos que habían diluido su mensaje por motivos que al final resultaron ser conservadores habían traicionado su causa (Marcuse, 1955; Robinson, 1969; Jay, 1973; Jacoby, 1975).

Marcuse había lanzado un ataque freudiano fundamentalista a los revisionistas como Fromm. Ateniéndose a los argumentos de *El porvenir de una ilusión* y a partir de la idea marxista de alienación, usó la teoría

psicoanalítica clásica para propósitos sociales utópicos. Creía que abandonar o minimizar la faceta de los instintos en las teorías de Freud era renunciar a los conceptos que trazaban una línea entre el hombre y la sociedad contemporánea. Marcuse recurría a la teoría de los instintos de Freud intentando garantizar a los individuos la energía y el impulso necesarios para enfrentarse al *statu quo*.

Fromm quería impulsar el pensamiento psicoanalítico en la dirección del socialismo. Fromm y Marcuse, antiguos compañeros en la Escuela de Fráncfort, representan (tomo prestada una distinción de William James) la unión blanda y la unión dura entre Freud y Marx. Pero si bien Marcuse logró infundir algo de optimismo en buena parte de la literatura psicoanalítica tras la muerte de Freud, no supo apreciar la base pragmática y moral de la que partían autores como Fromm al comprometerse con ciertas doctrinas. Por ejemplo, abandonaron la teoría de los instintos de Freud para evitar lo que creían un pesimismo innecesario que podía desembocar en el nihilismo terapéutico.

Marcuse siempre criticó lo que consideraba las banalidades del revisionismo. Además de atacar a Fromm, también criticó a Karen Horney y Harry Stack Sullivan (Horney, 1937; Sullivan, 1953). Ponía en entredicho la importancia que daban a la necesidad de autorrealización de la gente, así como su sugerencia de que lo que había cegado a Freud con prejuicios biologistas eran prejuicios culturales (Thompson, 1950). A pesar de lo virulento de los ataques de Marcuse, cuesta no reconocer la capacidad conceptual de su mente cuando critica la forma en que los analistas trabajan sobre lo obvio. Los teóricos revisionistas nos proporcionan una especie de masaje mental que lleva implícito un gran

potencial de conformismo social. Marcuse cree imposible que se pueda desarrollar libremente la personalidad en el contexto de una sociedad que ha dado a los impulsos humanos un giro agresivo y destructivo.

Conservadurismo

Si Marcuse y otros han usado el psicoanálisis con propósitos sociales radicales, Freud ha sido de la misma utilidad a los que perseguían metas conservadoras. Carl Gustav Jung (1875-1961) llevó a cabo la «secesión» más lamentable del psicoanálisis. Jung era el intelectual más destacado de todos los estudiantes de Freud. Sus contactos con los nazis en la década de 1930 fueron la puntilla para que le odiaran aún más los discípulos de Freud que ya habían aprendido a detestarle.

Hubo muchos puntos de conflicto entre Freud y Jung, incluso durante los años en que trabajaron juntos, entre 1906 y 1913. Pero Freud había acabado dependiendo de su «delfín», Jung, destinado a liderar el movimiento psicoanalítico en el futuro, sobre todo en el mundo de la psiquiatría, que, en Europa Central, era una rama distinta a la neurología. Pero Jung no había querido hacer un uso tan extenso de la sexualidad como pretendía Freud y acabó interpretando muchos de los denominados casos clínicos infantiles como algo secundario, sin importancia primaria. Las dificultades en el presente podían reactivar conflictos pasados. Jung creía que el pasado se podía usar para defenderse en el presente, un diagnóstico clínico que sería muy aplaudido posteriormente. Pero cuando se separaron Freud afirmaba que a su discípulo le asustaba la audacia de los hallazgos del psicoanálisis (Jung, 1966; Ellenberger, 1970).

Jung era menos racionalista, sospechaba menos del subconsciente que Freud y empezó a formular sus propios puntos de vista sobre la función compensatoria de los síntomas. Las obras completas de Jung contienen la mejor crítica que se haya hecho nunca al exceso de racionalismo de Freud. En su opinión, los síntomas siempre estaban justificados y siempre servían a un propósito y le interesaban otros ciclos vitales, más allá del complejo de Edipo. Aún no sabemos muy bien cuándo empezó Jung a dar importancia a la relación personal entre paciente y terapeuta. Para que la terapia resultara había que soslayar el riesgo de autoritarismo implícito en una técnica aparentemente neutral. Jung, como buen hijo de un pastor, entendía que la religión era un conjunto de aspiraciones humanas mucho más profundas y arraigadas de lo que Freud nunca reconoció.

Al discutir tras la Primera Guerra Mundial, Freud acusó a Jung públicamente de antisemitismo. Cuando Hitler llegó al poder, Jung aceptó liderar la Asociación Alemana de Psiquiatría en lo que describió como un intento de proteger a la psicoterapia en ese país. Durante esos años vivió en Suiza y ayudó a muchos terapeutas judíos a llegar a Inglaterra y otros lugares. Pero Jung había dicho que algunas de las características del psicoanálisis de Freud eran típicamente judías y, en 1934, permitió que se publicara en la Alemania nazi un artículo en el que hablaba de las diferencias entre la psicología «aria» y la judía. Resulta impresionante lo cerca que está Jung de la distinción que hacían los nazis entre la «ciencia judía» y la «ciencia alemana». A pesar de esta colaboración oportunista, que tanto ha dañado su imagen histórica, las contribuciones de Jung al psicoanálisis merecen nuestro reconocimiento.

Freud afirmaba que la creatividad era el resultado de la negación de otras capacidades humanas, y tanto Jung como Reich creían que esta teoría era fruto de la inhibición sexual del propio maestro. Freud siempre sospechó de la capacidad humana para la regresión. Jung, en cambio, creía que lo no racional determinaba la visión humana. Jung apreciaba el poder creativo del subconsciente y veía en esta fuerza desconocida tanta vida como impulsos de muerte. Según Jung, el terapeuta debía estar preparado para hablar con el paciente de cualquier tema, incluida la moral. Intentaba entender las dimensiones filosóficas de la psicología profunda y estaba dispuesto a discutir las implicaciones de esas ideas en la concepción moderna del individualismo. Además, Jung recurría a su noción de subconsciente colectivo para señalar que un individuo siempre vive en el contexto de un entorno social.

El tema de Hitler viene bien para recordarnos lo fácilmente que se puede abusar de la psicología teniendo *in mente* los peores propósitos conformistas. El Dr. Matthias Göring, primo lejano del segundo de Hitler, dirigía una institución en la que se suponía que acogía a psicoterapeutas (Cocks, 1985). En la Alemania nazi se institucionalizó la psicoterapia. El éxito del Instituto Göring, abiertamente vinculado a las SS y responsable de ayudar a la *Luftwaffe* en el esfuerzo bélico, empañó toda la tradición de la psicoterapia alemana. Deberíamos ser cautelosos a la hora de definir las implicaciones de las ideas utilizadas para intentar armonizar al individuo con el orden social, sobre todo si se trata de la sociedad hitleriana. La existencia de la psicoterapia en la Alemania de Hitler se hundió debido a un grave error. La única forma de preservar la práctica del

psicoanálisis en Alemania era apartarse de los analistas judíos y buscar la cobertura de la organización de Matthias Göring, que siempre tuvo sólidos vínculos con los profesionales de la época prehitleriana y los mantuvo en la Alemania posterior a la Segunda Guerra Mundial. Göring se había unido al partido nazi por convicción y lealtad nacional y condenaba la influencia ejercida por los judíos en su profesión. Ya en 1933 o 1934 la lectura de *Mein Kampf* era obligatoria para todos sus terapeutas. Göring rompió con su ayudante Jung en 1945, cuando insistió en que el personal del instituto asesorara a las últimas unidades alemanas que defendían Berlín de los rusos. En su opinión, cualquier otra actitud sería derrotista.

Por razones que resultan farragosas en términos de la historia intelectual, los nazis utilizaron ideas filosóficas anteriores, sobre todo de la tradición romántica de la psicología alemana. Puede resultar irónico que estuvieran convencidos de que los desórdenes mentales de la «raza superior» no podían deberse a disfunciones orgánicas o biológicas. De ahí que la psicología profunda de Göring desempeñara un importante papel en el Tercer Reich. Ni que decir tiene que a los terapeutas del instituto no se les permitía tratar a judíos. Protestar contra el régimen nazi no sólo hubiera supuesto su muerte, sino que hubiera dañado a la profesión entera, borrando del mapa lo que se había logrado en el Instituto Göring. Resulta muy difícil entender cómo se podía mantener la confidencialidad debida a los pacientes en unas circunstancias políticas tan totalitarias. El régimen nazi acabó con la psicoterapia al obligar a sus profesionales de Alemania y de todos los países ocupados a traicionar un deber de confidencialidad que debían a sus

pacientes y a la humanidad entera.

He dudado antes de hablar de la psicología del ego, una de las principales corrientes de la teoría psicoanalítica desde finales de los años treinta que tenía implicaciones muy conservadoras, sobre todo cuando acabamos de hablar de la Alemania de Hitler y no hemos aportado nada sobre los abusos de la psiquiatría en la Rusia soviética y la República Popular de China. Y fue el mismo Freud el que propugnó este cambio teórico. En la década de 1920 consideraba que el ego era una especie de barrera protectora contra la estimulación proveniente bien de ciertos impulsos de la psique, bien del mundo exterior. La principal función del ego es la de mantener al individuo en un nivel aceptable de excitación psicológica. La ansiedad es un signo de peligro y de indefensión ante una estimulación irresistible. El ego se entendía cada vez más como un conjunto coherente y organizado de fuerzas psíquicas (Coles, 1970; Friedman, 1999).

No hay que rebuscar mucho en la teoría psicoanalítica para dar con el negativismo de Freud, que se refleja en sus primeras obras y que explica por qué resultó tan atractiva la teoría tras incorporar la psicología del ego. Todo su sistema estaba diseñado para explicar los motivos que pudiera tener una persona que estaba envuelta en un conflicto y el ego no era buena solución integradora. A Freud, como terapeuta, lo que le preocupaba era desentrañar los problemas para acabar con las fijaciones, asumiendo que el ego del paciente sería capaz de reconstruirse a partir de los pedazos. Para Freud el análisis se convertía inmediatamente en una síntesis, pues, como siempre había criticado Jung, daba por sentados los procesos constructivos.

Freud sabía mucho de autoengaño, pero lo ignoraba todo sobre la autosanación. Tras su muerte, sus discípulos se apresuraron a intentar recuperar el equilibrio y empezaron a estudiar el ego en tanto que agente integrador de las necesidades internas y las externas (Roazen, 1976). El ego cumple una función integradora que garantiza una conducta y un comportamiento coherentes. No se trata sólo de la función negativa de controlar la ansiedad, sino también de una positiva: mantener al individuo en condiciones para actuar. Las defensas del ego pueden estar bien o mal adaptadas; la adaptación misma está plagada de culpa y ansiedad. Pero la fuerza del ego ya no se mide, como antes, por ciertos estándares psicoanalíticos de lo que falta a o inhibe una personalidad, sino por los extremos que el ego es capaz de unificar.

Un ego defectuoso puede producir patologías que en su momento se hubieran achacado a impulsos instintivos. La rabia, por ejemplo, puede ser consecuencia de que el individuo ve bloqueada su sensación de control. La agresividad puede provenir de la incapacidad para tolerar la pasividad. Como la psicología del ego se centra en la interacción entre las realidades internas y las externas, abre las posibilidades de cooperación interdisciplinar en el ámbito de las ciencias sociales.

A la vez que abandonaba los estudios tradicionales sobre el ego defensivo y se centraba en los problemas de crecimiento y adaptación, la psicología del ego buscaba las fuentes colectivas del desarrollo del ego. Como muy bien señalara Erik H. Erikson (1902-1994), podemos precisar que las instituciones sociales confirmen nuestra identidad. Y he ahí que la religión organizada puede desempeñar un papel

importante (Erikson, 1950; Erikson, 1968). Pero ha habido quien se ha preguntado por qué el ego no habría de ser inherentemente conservador. La sociedad puede estimular o inhibir el desarrollo del yo individual y ofrecer una pseudoidentidad que ocupe el lugar del auténtico yo.

Puede que la psicología del ego dé un peso excesivo a los valores conformistas. Erikson tenía razón cuando afirmaba que en el pensamiento temprano de Freud no se tiene en cuenta el papel desempeñado por el trabajo. Pero sería un error analizar el trabajo desde el punto de vista individual y no social. No importa el talante con el que se realice un trabajo si sirve a un propósito social cuestionable. Puede que no estar muy seguro del propio yo sea incluso una ventaja. A veces, un punto de vista periférico puede ser una fuente de creatividad, y la alienación tener mérito en ocasiones. La psicología del ego puede no ser de gran ayuda para distinguir entre continuidades genuinas y artificiales por su tolerancia del mito y la leyenda.

Es sorprendente la parcialidad de Erikson al escribir biografías (Erikson, 1958, 1969). Cuando estudia a Martín Lutero, Erikson distingue entre su carrera como predicador y su carrera como líder político activo, con resultados ambiguos para el perfeccionamiento de la humanidad. En Mahatma Gandhi, Erikson sólo veía a alguien capaz de conciliar las tendencias religiosas y políticas. En ambos casos, beatificaba a un héroe, creando la impresión de gran cambio sin tener en cuenta las implicaciones reaccionarias de las vidas analizadas.

En los conceptos de Erikson siempre se aprecia el respeto hacia las dimensiones internas de la experiencia. Pero un «sentido» de la identidad no es necesariamente una

identidad genuina y los sentimientos ilusorios no son la realidad social. La psicología del ego puede transmitir demasiado de lo que queremos oír y la esperanza no debería ir exclusivamente ligada al conservadurismo. Puede que, como disciplina, tenga que aceptar que haya pocos grupos sociales en los que merezca la pena «integrarse». Por otro lado, la hostilidad que siempre mostrara Freud hacia las ilusiones no garantiza que no se use a la psicología con mucha complacencia para justificar el *statu quo.* Fue su propia política la que, en la década de 1930, le llevó a justificar el régimen reaccionario austriaco, y escribió sobre Mussolini con más ardor del que sería deseable. La Asociación Psicoanalítica Internacional de Freud cooperó con el régimen nazi cuando este exigió que «dimitieran» los miembros judíos de Alemania para «salvar» al psicoanálisis en este país (Roazen, 2001b).

Walter Lippmann (1889-1974), el mayor experto estadounidense en política del siglo XX, fue uno de los primeros autores del mundo angloparlante que, ya antes de la Primera Guerra Mundial, reconoció la importancia de las ideas de Freud para el pensamiento moral. Cuando el socialista fabiano británico Graham Wallas enseñaba en Harvard, Lippmann, que acabó siendo su ayudante, era un estudiante. Wallas ya había publicado su famosa obra *La naturaleza humana en política* e influyó mucho y de forma duradera en la orientación de Lippmann (Wallas, 1948 [1908]). Lippmann descubrió a Freud a través de un amigo que estaba traduciendo *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900). La Primera Guerra Mundial tuvo un gran impacto sobre el pensamiento político de Lippmann. Ya desde la publicación de su *Opinión pública* (1922), se mostró crítico

con las ingenuas esperanzas que el liberalismo depositaba en la participación pública en la toma de decisiones. El libro trataba del papel de lo irracional. Lippmann introdujo una distinción crucial: la existente entre las complejidades del mundo exterior y las distorsiones inherentes a nuestra necesidad de simplificar. La antítesis entre el enorme entorno social en el que vivimos y nuestra capacidad para percibirlo sólo de forma indirecta sigue atormentando a los pensadores democráticos. No es ya que nuestros líderes se invistan de personalidades ficticias, es que los símbolos pueden dirigir la conducta política (Lippmann, 1922).

Entre cada uno de nosotros y el entorno surge lo que Lippmann considera un «pseudoentorno». Considera que la conducta política no es una reacción ante el mundo real, sino ante pseudorrealidades que construimos en torno a fenómenos que escapan a nuestra percepción directa. De todo esto, Lippmann sacó conclusiones que iban mucho más allá de la importancia de la propaganda. Como otros críticos de la filosofía utilitarista, Lippmann sostenía que no se podía explicar la vida social en términos de cálculo placer-dolor. A pesar de todas las críticas que muchos autores formularon contra el benthamismo (de Dickens a Dostoievsky), las ciencias sociales sólo podían atribuir a los individuos motivaciones basadas en el propio interés. Pero Lippmann creía que el provecho en sí mismo no era un concepto irreducible.

Teniendo en cuenta los principios psicológicos que defiende, no puede sorprendernos que Lippmann criticara las concepciones de una democracia idílica. Todavía cuesta mucho aceptar hasta qué punto la democracia, diseñada para generar armonía y tranquilidad, descansa sobre símbolos de

unidad, la manufactura del consenso y la manipulación de las masas. Lippmann nos ha dado razones suficientes para mostrarnos escépticos ante los dogmas de la soberanía popular.

Puede que el conservadurismo de Lippmann culminara durante el gobierno de Eisenhower, cuando el acceso al poder de los hombres de negocios evocaba sus tendencias más elitistas. En *La filosofía pública* criticaba al gobierno democrático desde el punto de vista del derecho natural, pero aún no dejaba traslucir sus principios más reaccionarios. Intentaba ser un educador público y nunca perdió la fe racionalista en la posibilidad de enseñar a la gente a gestionar los asuntos públicos con las ideas claras (Lippmann, 1955). Nunca renunció al ideal democrático de que los votantes pueden defender el interés público. Lippmann tenía sus dudas sobre la capacidad de supervivencia de la democracia en las complicadas condiciones de la vida moderna. Aun así puso sus habilidades periodísticas al servicio del ideal democrático de aclarar las noticias escritas para el consumo público (Steel, 1980). Le seguía preocupando la incapacidad del electorado para procurarse la información que requiere un actuar racional.

Feminismo

Como muy bien señalaron las teóricas en los inicios del movimiento feminista, a finales de los años sesenta y principios de los años setenta, cuando reflexionamos sobre nosotros mismos pocos conceptos calan tan hondo como el de género: masculino y femenino. Estaba de moda criticar a Freud por su patriarcalismo y su condescendencia con las mujeres, por el «falocentrismo» implícito en su concepto de

«envidia del pene» y, en general, por la orientación masculinizante de todo su pensamiento (Daly, 1978; Butler, 1990, cap. 2). Evidentemente, Freud era un hombre de su tiempo y su cultura, que no dejaba de tener aspectos misóginos. Pero en algunos aspectos iba por delante de su tiempo. Por citar sólo un ejemplo, Freud dio un gran impulso a la teoría feminista moderna. Al principio de su carrera muchas de sus pacientes más destacadas fueron mujeres y aunque rechazara la propuesta de Adler, antes de la Primera Guerra Mundial, de dar un giro al pensamiento psicoanalítico y tener en cuenta las fuentes sociales de la difícil situación de las mujeres, el movimiento freudiano siempre resultó muy atractivo para ellas y algunas de sus discípulas se convirtieron en destacadas analistas. El tema de la igualdad surgió en 1910, cuando se propuso admitir a las mujeres como miembros de pleno derecho de la Asociación Psicoanalítica de Viena. Freud afirmó que sería una «gran incongruencia excluir a las mujeres por principio» (Nunberg y Federn, 1962-1975, vol II). Aunque los demás miembros pertenecían a una generación más joven que Freud, un grupo minoritario de vocales se opuso a esta apertura de horizontes. Freud hizo caso omiso y siguió admitiendo a mujeres analistas en un número poco usual. Las mujeres han hecho contribuciones excepcionales en este nuevo campo profesional del siglo XX.

De hecho, las novedosas ideas de dos de sus seguidoras, Helene Deutsch (1884-1982) y Karen Horney (1885-1952), impulsaron a Freud a escribir, en la década de 1920, ensayos sobre la femineidad. Freud tenía una gran sensibilidad y sospechaba que estas discípulas estaban a punto de marcar un hito en el tema de la psicología

femenina. Estos artículos que Freud escribiera en respuesta a la innovaciones de Deutsch y Horney forman el grueso de las obras que posteriormente serían tan criticadas por las feministas de los años sesenta y setenta (Brownmiller, 1975). Pero nunca, hasta ahora, se había demostrado cómo Deutsch lograba distanciarse de Freud sin traicionar su conceptualización básica. En su *Psicoanálisis de las funciones sexuales de la mujer*, publicado en 1925, Deutsch afirma estar orgullosa de «haber arrojado el primer rayo de luz sobre la desconocida libido femenina» (Deutsch, 1991). Era el primer libro escrito por un psicoanalista sobre el tema de la femineidad (Roazen, 1985). (En opinión de Freud, la libido era necesariamente masculina.) En libros posteriores, Deutsch fue aún más allá en el desarrollo de sus propias ideas sobre las mujeres, que diferían mucho de las de Freud (Deutsch, 1944-1945; Roazen, 1985). Horney no estaba de acuerdo ni con Freud ni con Deutsch en sus publicaciones. Sin embargo, fueron precisamente las ideas de Horney sobre el papel desempeñado por la cultura (Horney, 1967), muy en línea con las de Fromm, las que acabaron siendo pioneras en el feminismo moderno.

La normalidad

Gran parte del uso y abuso que se ha hecho de Freud en política se debe a la intención de dar con las condiciones sociales en las que se eliminarían ciertos estados psicológicos supuestamente patológicos. Es evidente que Freud no pensaba en una versión utópica de la felicidad personal: la ansiedad y la desesperación eran, en su opinión, elementos insoslayables de la condición humana. No quería erradicar el conflicto humano, sino enseñar a la gente a controlar la angustia.

En principio parece que los escritos de Freud sobre lo anormal deberían darnos una idea de lo que creía que era la salud mental. Pero, fuera lo que fuese lo que Freud tenía *in mente*, habría que averiguarlo estudiando su sistema de pensamiento, porque siempre se negó a encarar el concepto de normalidad. Se trata de una de esas ideas sobre las que se puede debatir indefinidamente, no porque sea algo irreal, sino precisamente porque la salud psicológica sigue siendo un desafío. Si pensamos en lo que puede significar tratar a pacientes en un entorno plagado de diversos grados de crueldad e injusticia social, se aprecia mejor la importancia de disponer de una visión amplia de la normalidad, que nos permita no adaptarnos al *statu quo*.

Los revisionistas freudianos de orientación humanística, como Fromm o Erikson, intentaban inyectar algo de genuino humanitarismo en un mundo psicoanalítico que parecía desembocar en la desesperación terapéutica y el nihilismo ético. Fromm distorsionó la famosa disección que hiciera Marcuse del neofreudismo acusándole de defender, en último término, una postura nihilista (Fromm, 1955). El peligro de que el psicoanálisis devaste la cultura occidental es pequeño comparado con las ventajas que brinda su apoyo a la crítica de posturas indeseablemente conformistas. El hecho de que las nociones psicodinámicas de normalidad de Freud se hayan convertido en parte de la estructura social que nos envuelve demuestra el éxito de sus ideas. Pensemos, por ejemplo, en la forma en que Anna Freud (1895-1982) y sus colaboradores de la Facultad de Derecho de Yale defendieron la idea de «paternidad psicológica» para justificar la exigencia de que, en los casos de custodia infantil, prevaleciera la continuidad sobre lo que estos

expertos calificaban de «mera paternidad biológica» (Goldstein, Solnit, Goldstein y Freud, 1996). Claro que también convierten al principio de continuidad en parte de la moralidad pequeñoburguesa, y los supuestos peligros de los traumas incitan a la gente al conformismo.

En conversaciones con colegas y en su correspondencia, Freud señalaba que la salud era sólo un valor entre otros y que la moralidad lo trascendía. Si se mostraba renuente a entrar en la cuestión de la normalidad se debía a que era consciente del atolladero en el que se metía. Sólo habló del tema en muy rara ocasión. En un ensayo en el que refutaba las ideas de Jung sobre los tipos psicológicos, Freud afirmaba que la persona normal ideal tendría capas de histeria, obsesión y narcisismo ocultas tras su armonía, porque, para ser capaz de soportar tanto conflicto y seguir funcionando con eficacia, hay que tener un grado de autocontrol muy considerable y también capacidad para soportar el estrés. Era muy típico de Freud dar por sentado que la gente con la que más le gustaba trabajar era disciplinada y creativa.

Temía que la difusión y aceptación de su obra en el Nuevo Mundo destruyera los rasgos más originales e inquietantes de sus ideas. Pero me pregunto si hizo lo necesario para evitar ese peligro, al no debatir sobre la normalidad y no hacer públicas la gran variedad de soluciones psicológicas que hallaba terapéuticamente tolerables y humanamente deseables. Había pretendido, como Nietzsche, transformar los valores occidentales; quería ir más allá del bien y del mal. Cuando criticó el principio «Ama al prójimo como a ti mismo», calificándolo de poco realista y en absoluto deseable, intentaba acabar explícitamente con la ética cristiana.

No se puede hablar de neurosis sin dar por sentada cierta madurez en el paciente. Sin embargo, por muy clarividente que demuestre ser la psicología a la hora de definir los defectos y las debilidades humanas, no logra dar cuenta con el mismo éxito de cosas positivas como la fuerza o la coherencia humanas. El tema del significado de la normalidad y su relación con el nihilismo sigue siendo una cuestión abierta. La psicología de Freud contribuyó enormemente a mejorar nuestra comprensión de lo que puede significar ser humano y, desde este punto de vista, sus ideas siempre serán interesantes para los teóricos políticos. No podemos rastrear todas las posibles implicaciones ideológicas del psicoanálisis. Por el numeroso y variado grupo de autores que se han visto influidos por Freud, bien podemos decir que logró su propósito de cambiar la forma en que pensamos de nosotros mismos a través de su idea del subconsciente.

Fue Helene Deutsch, analista y fiel colaboradora de Freud a la que ya hemos hecho referencia, la que adoptó la postura filosóficamente más apropiada ante el tema de la normalidad. En su juventud, cuando era una de las profesoras más destacadas de Historia del psicoanálisis, preguntaba a los futuros analistas durante las entrevistas qué creían que era una persona normal. Evidentemente, es un acertijo sin solución posible, pero, como personas civilizadas, estamos obligados a formularlo una y otra vez. Siempre que se plantea sinceramente esta pregunta en filosofía política chocamos con la imposibilidad de definir lo «natural» o lo «normal». Pero aun así sigue siendo un problema real, en la medida en que no podemos tolerar un universo despojado de valores morales.

XIX. Modernismo en el arte, la literatura y la teoría política

Walter L. Adamson

«En política esta gente [los que defienden la «fe materialista»] son demócratas y republicanos… en economía son socialistas… en ciencia son positivistas… en arte, naturalistas»

(Kandinsky, 1977 [1911], pp. 10-11).

Modernismo es un término de origen angloamericano que tiene variantes tanto crítico-literarias como histórico-artísticas[1]. Surgió en la década de 1920 (Sultan, 1987, p. 97), pero no adquirió popularidad hasta las dos décadas posteriores a 1945, cuando predominaba la crítica formalista. El «nuevo pensamiento» crítico consideraba que el modernismo era una forma de entender la literatura y las artes en general, surgida justo antes de la Primera Guerra Mundial y hegemónica en el periodo de entreguerras, que hacía especial hincapié en el formalismo y la autonomía estética, en el mantenimiento de las distancias y en la ironía, dedicando mucha autorreflexión a los actos de composición y creación. Las novelas de Joyce y Woolf, las obras de Pirandello y de Yeats, la música de Schoenberg y Stravinsky y el arte abstracto de Kandinsky y Mondrian resultan paradigmáticos. Después, los marxistas occidentales se apropiaron del término para debatir la forma adecuada de acercarse a la estética y la crítica cultural desde el punto de vista revolucionario[2]. Más recientemente se ha llegado a usar mucho, aunque de forma algo distinta. Sigue siendo un concepto historiográfico en el sentido de que los artistas, escritores y movimientos considerados modernistas por los críticos rara vez se aplican el término a sí mismos. También es, aún hoy, un término muy criticado, que carece de un uso

ampliamente aceptado. De modo que empezaré por indicar en qué sentido lo usamos en estas páginas.

La mayoría de los autores actuales que escriben sobre modernismo lo usan como término-paraguas para referirse a un grupo de intelectuales y movimientos culturales que dominaron la escena europea y norteamericana entre 1890 y 1930. Al margen de los individuos a los que ya hemos citado, también hay que mencionar a los «grandes modernistas» aislados en movimientos como el Expresionismo alemán, el Cubismo francés y el Vorticismo e Imaginismo ingleses[3]. Respetaré esta convención, pero quisiera incluir a movimientos como el Futurismo ruso e italiano, el «Dadá» que surgiera en Zúrich y sus sucesores, así como el Surrealismo francés, a los que a veces se califica de vanguardia como contrapuesta al modernismo. Es cierto que se puede defender esta escisión en la medida en que las vanguardias intentaban estetizar la vida, mientras que los modernistas buscaban «autonomía» tanto en el sentido estético del término como en el social. Lo que afirmo aquí es que ambas cosas, vistas de cerca, parecen las dos caras de la misma moneda. Tanto el vanguardismo como el modernismo respondían a la creciente mercantilización de la cultura occidental, el uno intentando extraer la otredad corrupta del objeto convertido en mercancía para generar arte, el otro huyendo de todo objeto convertido en mercancía, buscando la «forma pura» del arte.

Así pues, si comparamos el concepto de modernismo con el uso original que se le dio, veremos que se ha ampliado bastante, hasta llegar a abarcar, más allá de los individuos a movimientos culturales y, más allá de los estilos, a los contextos sociales, económicos, culturales y políticos que los

modernistas intentaban encontrar y recuperar. Cada vez más se relaciona el término con el surgimiento de las grandes metrópolis y con la crisis cultural de *fin de siècle* y su explosiva mezcla de esperanzas utópicas de renovación cultural y miedo a caer en la barbarie de la «cultura de masas» y en la «compresión del espacio-tiempo» asociada a las nuevas tecnologías de la comunicación y el transporte. Sin embargo, a pesar de este enriquecimiento contextual, el término se sigue usando, sobre todo, en un sentido estrictamente estético y suele ir precedido de los adjetivos «artístico» o «literario». Desde este punto de vista el modernismo es un enfoque estético, o como mucho cultural, al que cabe vincular una teoría política. Una concepción así resultó tentadora, porque los modernistas pudieron adoptar posturas políticas diferentes. El hecho de que no sea fácil situarles convenientemente en unos cuantos puntos del espectro ideológico no debería llevarnos a concluir que la política sólo era algo privado para ellos, que poco tenía que ver con sus preocupaciones reales. Todo lo contrario, las actividades de los modernistas tenían mucho de político, con todo su esteticismo. Querían renovar la vida moderna y crearon movimientos para lograrlo. Para entender la política modernista hay que reconstruir la lógica política de sus actividades estéticas de forma inmanente. Cuando lo hacemos nos damos cuenta de que el modernismo tenía su propia teoría política: una ideología política comparable al socialismo, el anarquismo, el liberalismo o el conservadurismo y no una estética vinculada a alguna de estas ideologías.

Cuando hablo de modernismo me refiero a un conjunto de intelectuales y movimientos culturales que estuvieron muy

activos entre 1905 y 1925, intentando fomentar una «renovación cultural» en Europa. Miraban hacia el futuro sin dejar de ser extremadamente críticos con los procesos de modernización existentes y querían acabar con la hegemonía de las instituciones políticas burguesas y el gusto cultural prevaleciente para reforzar la esfera pública insistiendo en la importancia de los temas y problemas estéticos[4], sacando a la luz las cualidades «puras» de cada arte «autónomo». La autonomía implicaba rechazar la idea del arte como «representación» del mundo externo, pues el arte había de ser representación de sí mismo. Otros preferían burlarse del arte burgués, convertido en una mercancía más, porque pensaban que su ironía daría lugar a formas culturales nuevas, no mercantilizadas, que pudieran sentar nuevos principios hegemónicos para la estética. También había quien aceptaba la mercantilización de la cultura de masas, pero quería controlarla y reconstruirla en términos de los valores de vanguardia. Todos los modernistas sin excepción afirmaban que la sociedad burguesa había subordinado la vida cultural en general, y al arte en particular, a los valores económico-utilitarios, a las formas de política burocratizadas y a los estilos industriales estandarizados. Al contrario que muchas otras ideologías antiburguesas, a las que a veces apoyaban, pero también rechazaban por entender que no denunciaban lo suficientemente los procesos de reificación y mercantilización, los modernistas intentaron convertir a la estética en una ideología controladora de esos procesos y de toda la política existente. Hicieron un esfuerzo por reformular la política en clave estética, por dar un lugar preeminente a la creación cultural en el seno de una sociedad. Afirmaban que crear una ideología política crítica

al estilo usual era hacerse cómplice de formas de vida burguesas o «materialistas», como sugiere el párrafo de Kandinsky que citábamos al principio. Pero, al contrario que sus precursores románticos, rechazaban cualquier posibilidad de volver a volver al pasado preindustrial y creían que había que fortalecer a la «Modernidad», devolviéndole sus orígenes míticos para recuperar esa capacidad humana de crear metáforas que se manifiesta, sobre todo, en la religión y el arte «primitivos».

Como querían reforzar la esfera pública insistiendo en la primacía de lo estético, los modernistas estetizaron la política, lo que, como ya señalara Benjamin hace mucho tiempo (Benjamin, 1879b [1936], pp. 241-242; sobre el caso italiano véase Adamson, 1993), allanó el camino a movimientos semitotalitarios como el fascismo italiano y a otros totalitarios sin más, como el nazismo. Lo que no significa que el modernismo tuviera sólo consecuencias políticas negativas, como han afirmado ciertos posmodernos5. Los modernistas querían estetizar la esfera pública, pero los valores políticos y las formas estéticas que asociaban a esta esfera eran muy diversos. De modo que el modernismo podía funcionar, y funcionaba, como preludio del fascismo, pero también tenía rasgos que generaban un efecto ruptura y una actitud lúdica que le acercaba más al anarquismo o al individualismo libertario. A veces se llegó a asociar incluso al irracionalismo político, aunque casi siempre vinculado al esfuerzo de intentar ahondar en el racionalismo analítico aportando intuición, recuerdos involuntarios, sueños y toda una dimensión dionisíaca de la experiencia. Puede basarse en mitos, violencia, intoxicación, sensualidad y voluntad, pero también propugna la disciplina,

la dureza, el rigor, el autocontrol y la fijación y focalización. A veces supuso una clausura, pero, en otros casos, fue una resistencia de aire carnavalesco ante una posible clausura.

La idea de que el modernismo es siempre y en todo momento una ideología estética con gran potencial totalitario tal vez sea una sobrerreacción ante la actitud de los nuevos críticos del discurso modernista, que niegan que tuviera valor político alguno. Otra de estas reacciones exageradas de la nueva versión crítica del modernismo, que ha ido ganando terreno en los últimos años, es la idea de que el modernismo no era más que un segmento elitista del mercado que reaccionaba ante la industria emergente de la cultura de masas sin llegar a ser nunca lo que pretendían sus defensores: una alternativa «pura» a la cultura de masas[6]. Sin embargo, aunque se ha demostrado que los artistas modernistas fueron más que capaces de posicionarse en los nuevos mercados del «arte elevado» y obtener pingües beneficios (Jensen, 1992 y 1994; Fitzgerald, 1995), no se puede decir sin más que fueron unos cínicos que supieron explotar el mito que habían creado en torno a sí mismos como marginados sociales y que lo único que buscaban era estatus y beneficios económicos[7]. Los modernistas no tenían una postura unitaria ante el tema de la participación en la cultura de masas, pero rechazaban sin excepción la posibilidad de que el mercado o la audiencia de masas pudieran erigirse en los árbitros de los valores y el buen gusto. Vivían la ilusión de que controlaban perfectamente no sólo la naturaleza y el contenido de su arte, sino también los criterios que fijaban su valor. Muchos modernistas, incuso algunos de los que mostraban mayor interés por una forma de arte «pura» desligada de la contaminación comercial,

utilizaron formas culturales de masas como el cine y el vodevil, precisamente para dotar al contexto moderno de esos elementos míticos y «primitivos» de los que carecía.

Baudelaire y la cultura de la Modernidad

Como es bastante frecuente que se use el término «modernismo» en un sentido laxo al hablar de la cultura europea de principios del siglo XX, no resulta sorprendente que ciertos autores escépticos lo hayan denostado, describiéndolo como las efusiones de unos pocos intelectuales «que escribían los unos para los otros y sólo rara vez, si es que hubo alguna, llegaron a tener audiencias más amplias o a acercarse a las sedes del poder» (Mayer, 1981, p. 281). No cabe duda de que entre los intelectuales modernistas se cuentan algunos de los escritores y artistas más extraordinarios. Si hacemos una lista y nos limitamos a incluir en ella a aquellos nacidos entre 1880 y 1885, incluiría a Guillaume Apollinaire, Béla Bartók, Alban Berg, Andrei Biely, Alexander Blok, Umberto Boccioni, Georges Braque, Max Brod, Carlo Carrà, Robert Delaunay, André Derain, Walter Gropius, Jaroslav Hasek, T. E. Hulme, James Joyce, Franz Kafka, Ernst Ludwig Kirchner, D. H. Lawrence, Fernand Léger, Wyndham Lewis, György Lukács, Franz Marc, Ludwig Meidner, Robert Musil, Giovanni Papini, Pablo Picasso, Ezra Pound, Gino Severini, Igor Stravinsky, Anton von Webern, Virginia Woolf y Stefan Zweig. Pero lo que le da importancia al modernismo no es tanto el número de intelectuales de primera fila que sucumbieron a su hechizo, sino su forma de mostrarnos el proceso de desintegración cultural y recomposición asociada a los cauces seguidos por la «Modernidad».

Entre 1880 y la Primera Guerra Mundial, el ritmo del desarrollo tecnológico, económico y urbano se aceleró tanto en Europa que parecía estar surgiendo toda una nueva condición humana (Kern, 1983; Asendorf, 1993; Harvey, 1989, pp. 3-38 y 240-283). Entre los ejemplos más destacados de la actual «cultura de la Modernidad» hay que mencionar la increíble expansión del capitalismo, el comercio y la urbanización (Schivelbusch, 1995 [1983]; Zola, 1992 [1883]; Hamdlin, 1963), pero también las nuevas industrias de entretenimiento de masas, basadas a menudo en nuevas tecnologías, como el cine (Charney y Schwartz, 1995), los grandes avances en la alfabetización y un enorme aumento de la venta de periódicos (en Berlín había en 1914 unos 100 diarios y unos 200 cines) y una red de ferrocarriles que encogió el continente e «industrializó» la percepción del tiempo y el espacio (Schivelbusch, 1986 [1977]). Invenciones como la cámara de fotos Kodak, la bicicleta, el automóvil, el aeroplano, el tranvía, el telégrafo inalámbrico y el teléfono no sólo acortaron distancias, sino que permitieron a la humanidad hacer realidad algunas de sus más viejas fantasías (Wohl, 1994). Las nuevas ciencias y la tecnología médica se diseñaron para ayudar a la humanidad a hacer frente al nuevo ritmo de vida (Rabinbach, 1992) aportando alguna novedosa diversión, como la apertura de las morgues al turismo (Charney y Schwartz, 1995, pp. 297-319).

El poeta Charles Baudelaire murió en 1867, en el mismo momento en el que empezaban a surgir estos procesos de descomposición y desintegración. Baudelaire, como el observador sensible y clarividente que era, no sólo intuyó la naturaleza de la ciudad moderna y de lo que Walter

Benjamin (Benjamin, 1978b [1926], pp. 221-223) calificó de «pérdida de aura» en la cultura de masas moderna, sino que también empezó a explorar las posibilidades disruptivas terapéuticas de la nueva política de la estética.

Lo que diferencia a Baudelaire de poetas urbanos anteriores, como Blake y Wordsworth, es que señala que las ciudades modernas, con sus modelos de circulación abiertos y fluidos, sumergen a cualquier ser humano concebible en un revoltijo al azar, intenso y fugaz. Estos modelos son el resultado de los nuevos bulevares y las nuevas relaciones económicas de producción que separan el trabajo del hogar. Antes apenas nos aventurábamos fuera de nuestro barrio y conocíamos las caras de casi todos a los que nos encontrábamos. Pero cuando en nuestros días tenemos que cruzar la ciudad para trabajar en unos grandes almacenes vemos a los ancianos, a los ciegos, a los pobres, a los vagabundos, a los desviados, a los locos y a muchos otros que no nos resultan familiares. Esta gente nos asusta y amenaza nuestra identidad con su mera presencia. La masa de individuos, siempre en movimiento, anónima pero variada, convierte a la ciudad en un espectáculo que «nos envuelve y satura como la atmósfera, sólo que casi nunca lo vemos» (Baudelaire, 1992 [1846], p. 107). Sólo el poeta tiene la sensibilidad suficiente para apreciar lo «maravilloso» que es este nuevo espectáculo: «No todo el mundo puede darse un baño de masas, disfrutar de las masas es un arte» (Baudelaire, 1991 [1861-1869], p. 335).

Pero el poeta paga un elevadísimo precio psicológico por su receptividad. Al sumergirse en la multitud como *flâneur*, intenta utilizar el poder de su mirada para controlar el espectáculo que se desarrolla ante él. Aun así experimenta

como sumamente amenazador lo inesperado que descubre en la fantasmagoría urbana y, puede que aún más, la mirada que le devuelve. Parte de esta última amenaza es su visibilidad, la mirada no quebrada puede, al igual que el mal de ojo, sacar al poeta de su senda y llevarle a dudar de sí mismo. Puede incluso enloquecerle y desde luego le priva de toda sensación de control. Pero parte de la amenaza también estriba en la fugacidad de los contactos humanos, que reducen al poeta al estatus de observador contingente, a un ejemplo reproducible, a un *paseante*. «¿Qué son los peligros del bosque o de las praderas comparados con los choques y conflictos diarios de la civilización?», se pregunta (Baudelaire, 1975 [1887], p. 663). Sin embargo, a pesar de lo amenazadora que es la experiencia, la encuentra estimulante. Como muy bien señalara Benjamin (1983 [1938], p. 45) hablando del paseante de Baudelaire: «El placer del que deambula por la ciudad no se debe comparar con el amor a primera vista, sino con amor a última vista». No se puede apreciar su encanto sin acabar con él, y la fugacidad de la mirada significa que se puede preservar su poder para grabar esta experiencia en el lenguaje. El «aura» de la mirada devuelta y sostenida se «desintegra», en opinión de Benjamin (1978c [1939], p. 188-191), en la «experiencia moderna del *shock*», pero ese *shock* es la base de un nuevo tipo de cultura que, según Baudelaire, hace posible «el heroísmo de la vida moderna» (Baudelaire, 1992 [1846], p. 104).

Por lo tanto, ya en Baudelaire hallamos un nexo entre la naturaleza de la experiencia urbana moderna y el carácter de la cultura moderna, que dependerá más y más de las reproducciones que del original. O, como dice él mismo en

su famosa definición de la Modernidad: «De lo efímero, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable» (Baudelaire, 1964 [1863], p. 13). Sin embargo, una cuestión afecta a ambas esferas. ¿Puede el poeta retener su autonomía entre las multitudes del mundo moderno? ¿Puede seguir realizando un trabajo realmente autónomo, o está condenado a convertirse en una mercancía reproducible más en un nuevo mundo de reproducciones, en un signo más del flujo sin fin de signos? En muchos de los encuentros descritos en la poesía de Baudelaire se habla del Otro (mujeres caídas en desgracia, mendigos, ciegos) y siempre se discute la posibilidad de la empatía, pero sólo para luego adoptar una distancia irónica. Esto parece deberse a que, si el poeta se identificara con los Otros, su autonomía se vería muy amenazada y pondría en riesgo su yo íntegro. ¿Cómo sé que mis deseos, elecciones y percepciones son realmente míos y no los he adquirido al identificarme con los Otros? Se suele considerar que este es uno de los problemas clave de la novela decimonónica (Girard, 1980 [1961]), pero también lo es de Baudelaire. De ahí que adopte la postura del desapego irónico y se conceda el privilegio de ser antisocial.

Al hacer este movimiento, Baudelaire realiza otro implícito: se niega a clasificarse a sí mismo en términos de clase. Es un pobre según los criterios por los que le mide la burguesía, es un burgués en su apariencia exterior y es un aristócrata en términos de sus valores y convicciones; es como todos ellos sin ser ninguno de ellos. Intenta situarse al margen del orden social sin caer en algún tipo de utopía premoderna o naturaleza humana primigenia, sino abriéndose a la Modernidad y la contingencia. Se niega a

ceder su modernidad a los que están en el poder, pero tampoco está dispuesto a intentar rehacerla aliándose con ninguna clase social. De ahí su tercer movimiento: preservar su autonomía y evitar la política de clases mientras trata de conectar con la Modernidad convirtiéndose en el máximo defensor de la estética como valor público básico. Sentaba así las bases de una ideología política que, como el marxismo, propugna la Modernidad, pero, al contrario que el marxismo, no ve nada de redentor en la sociedad burguesa y se niega a unirse a ningún grupo social del presente para acabar con ella. De hecho, si hay algo de esperanza en Baudelaire, está centrada en una crítica implacable a los valores burgueses, al tiempo como evolución continua y mensurable, al arte como árbitro de la virtud moral, a la piedad como ética, a la *mímesis* como meta artística, a la naturaleza de un ideal estético, y al individuo naturalizado despojado de toda traza de demonismo por norma social. Sólo una crítica de este tipo podría redimir la vida pública moderna.

Pero, ¿cómo puede triunfar una política de la estética? Baudelaire daba pocas respuestas positivas e intentó sentar las bases que permitieran formular un programa de este tipo, sin lograrlo nunca. Su encanto radica precisamente en que, sabiendo que sus esfuerzos están condenados al fracaso (excepto en poesía), nunca pierde su entusiasmo por adentrarse en las multitudes urbanas. En este aspecto fue mucho más valiente que otros autores de su tiempo, como Flaubert, Dostoyevsky y Nietzsche, que compartían su individualismo antiburgués, su negativa a hacer política de clases y esa nueva sensación de antihistoricismo que tendía a considerar el tiempo una perpetua permanencia. En sus

obras hablan de la necesidad de dar un giro estratégico desde la confrontación política hacia una estética que la rebase por los flancos. Juntos constituyeron una oposición estética formidable para la sociedad burguesa, pero también para las formas de política antiburguesa existentes, como, por ejemplo, las planteadas por el socialismo o el naturalismo estético, aunque no fueran capaces de aportar soluciones para salir del *impasse.* Sólo la idea de la decadencia de la cultura como terreno abonado para el renacimiento cultural de Nietzsche parecía una solución seria. Pero, como sabemos demasiado bien, sus lectores aún no habían nacido.

Política estética y el surgimiento del modernismo

La generación de Baudelaire fue una generación de pioneros modernistas de la crítica estética que no querían aceptar un mundo que consideraban degradado por el comercio, en decadencia espiritual y viviendo una especie de *pastiche* cultural pensado para ocultar los efectos distorsionadores de lo nuevo. Pero no lograron imponer la transvaloración de los valores que querían, y fueron los miembros de la generación siguiente los encargados de llevar a buen término su compromiso con la Modernidad y realizar una renovación cultural enfrentándose al reto de articularla mejor. Para los simbolistas franceses, sobre todo para su líder, el poeta Stéphane Mallarmé, la respuesta estaba en las dimensiones no sociales, «desveladoras de mundos» del lenguaje.

El simbolismo se formuló por primera vez en un manifiesto redactado por Jean Moréas (1992 [1886], p. 224). Lo escribió en un estilo arquetípico complejo, de palabras impolutas, con elementos pensados para servir de contrafuertes alternando con otros de un ondulante

desfallecimiento: el pleonasmo significativo, la elipsis misteriosa, el anacoluto suspendido, todo tropo osado y multiforme. En definitiva, un tipo de escritura que podría «arrojar los incisivos términos del lenguaje como los arqueros tracios disparaban sus sinuosas flechas». Pero, en manos de Mallarmé, esta poética funcionaba mucho más tímidamente de lo que el párrafo anterior parece sugerir, algo que no pasó inadvertido a Moréas, que, en 1891, rompió públicamente con el simbolismo para crear una medicina nacionalista más potente en la École Romane que fundó por entonces con el joven Charles Maurras[8]. Mallarmé creía que para purificar el lenguaje había que silenciar la voz del poeta (Mallarmé, 1956a [1886-1895], p. 40), dejando que tomara la iniciativa «la parte no hablada de un discurso» (Mallarmé, 1956b [1894], p. 33) que, al fin y al cabo, «no es más que una perspectiva comercial de la realidad» (Mallarmé, 1956ª [1886-1895], p. 40). Basándose, en parte, en la noción de «correspondencias» de Baudelaire creó una poesía hermética de un refinamiento frío, que debe mucho al platonismo, pero también a las innovaciones tipográficas de los modernos anuncios dirigidos a los consumidores que no dejaban de intrigar a un Mallarmé imbuido de una gran aversión hacia el mundo del comercio (Drucker, 1994, p. 51). Sin embargo, en la década de 1890, el simbolismo se había anclado en el esteticismo y la decadencia, enfoques también muy dados a la soledad y el abandono de toda esperanza de renovación cultural. En manos de escritores como Gabriele D'Annunzio, por ejemplo, la transformación decadente del simbolismo crea fantasías macabras y sadomasoquistas repletas de misoginia, asesinatos y suicidios, pero, por muy chocantes que puedan parecernos esas imágenes, lo único

que lograron fue reforzar el pesimismo cultural, el cinismo y la retirada a la privacidad, sin que llegaran a calar públicamente los valores estéticos que proponían[9].

No sería hasta después de 1900 cuando la estética de Baudelaire y la idea de decadencia de Nietzsche, entendidas como terreno abonado para la renovación cultural, se convirtieron en la nueva base sobre la que intelectuales del mundo de la literatura y el arte pudieran adoptar algunas iniciativas políticas, organizándose como vanguardias autoconscientes dedicadas a hacer demostraciones públicas de vitalidad y dinamismo[10]. El primero de estos grandes movimientos fue el Expresionismo alemán, que adquirió ese nombre en 1911, pero llevaba desarrollándose desde 1905 entre los artistas de Dresde conocidos como *Die Brücke*. Lo que definía su arte era un interés evidente por el primitivismo (una línea de investigación abierta en paralelo por Picasso), a través del cual esperaban poder encender la mecha de la imaginación cultural debilitada por la civilización. Todo ello les llevaba a explorar los efectos de color agresivos y la distorsión y simplificación radical de las formas. En 1911, otro grupo de artistas liderado por Kandinsky y Franz Marc organizó *Blaue Reiter* en Múnich y empezaron a publicar almanaques en los que describían la urgencia cultural y el sentido estético que les permitiría fomentar la «revolución espiritual». Aproximadamente por la misma época surgieron, sobre todo en Berlín pero también en muchas otras ciudades, grupos de escritores que se autodefinían como expresionistas y perseguían activamente esta revolución espiritual.

Comparado con la tradición baudelaireana francesa, el Expresionismo era más ambivalente con la Modernidad,

especialmente con la tecnología moderna, las máquinas y el urbanismo. No les gustaba que el capitalismo en Alemania hubiera reforzado enormemente el poder militar del Estado y el consumismo privado, ni que el Estado siguiera anclado en un pasado conservador de valores militaristas. El arte y la literatura expresionistas estaban muy marcados por la crítica a la autoridad patriarcal, dramatizada, a menudo, en una atmósfera de emociones violentas y crisis edípicas. Para este movimiento tienen mayor relevancia el pacifismo y el libertarismo que para otros grupos modernistas. De ahí la yuxtaposición de imágenes oscuras de la ciudad (descripciones de barrios residenciales, de fábricas, de la depravación sexual, de delitos y enfermedades) con imágenes de esperanza utópica. Pero, si bien el descubrimiento del primitivismo era una de las principales fuentes de su esperanza, no encontraban lo «primitivo» exclusivamente en los museos de etnografía, sino también en la nueva vida urbana misma. «Disponemos de formas absolutamente seductoras, capaces de captar la atención de todos en la misma medida en que embelesan las danzas africanas o los misteriosos tambores de los faquires de la India», escribía August Macke (1974 [1912], pp. 87-88), un joven del movimiento *Blaue Reiter* asesinado en las primeras semanas de la Primera Guerra Mundial. «En el cine, el profesor está embelesado con la joven criada; en el vodevil, el bailarín que luce todos los colores del arcoíris seduce a las parejas de enamorados con tanta intensidad como el solemne sonido del órgano de una catedral gótica capta la atención de creyentes y no creyentes por igual.»

La revista expresionista más famosa de Alemania se llamaba *Der Sturm* y la editaba Herwarth Walden. A pesar

de la ambivalencia del Expresionismo hacia la tecnología moderna, *Der Sturm* recibió con entusiasmo al futurismo italiano y organizó varias exposiciones en 1912 y 1913, publicando muchos de sus manifiestos y ayudando al futuro empresario F. T. Marinetti a realizar un *tour* de meses por Rusia en febrero de 1914. Sin embargo, las buenas relaciones se acabaron cuando Marinetti, a pesar de ser nacionalista, obtuvo un triunfo sin precedentes en su intento de dar a conocer a la vanguardia modernista en el ámbito internacional.

Marinetti era un promotor incansable, incluso de sí mismo, con gran talento para utilizar el poder de la prensa y la publicidad, que dio a conocer el futurismo al mundo al publicar en febrero de 1909 un manifiesto en *Le Figaro* en el que hablaba de su carácter internacional. En un año había logrado que muchos poetas y artistas se unieran a su movimiento y, para cuando empezó la guerra, había pasado los últimos cinco años recorriendo las capitales europeas y lideraba un movimiento centrado en Italia pero genuinamente europeo. Marinetti concebía el futurismo como una traducción directa de la compresión moderna del espacio-tiempo a un principio estético: la *velocità,* una estética que informaría todos los aspectos de la vida pública moderna, de la arquitectura a la educación y de la política a las relaciones sexuales, la gastronomía, la moda y el ocio. Además, esta forma de publicidad, que dependía mucho de la notoriedad obtenida a través de representaciones públicas denominadas *serate,* estaba tan ligada a la condición moderna como exigían su estética y su política. «Creo que las ideas más fértiles y revigorizantes [ya no] pueden propagarse a través de los libros», escribía a un admirador

(Adamson, 1997, p. 100).

> En los libros las ideas no hacen más que desconcertar a la gente debido al flujo de la energía industrial y comercial y a la enfermedad y el cansancio del cerebro humano, siempre sacudido por el jaleo que arman sin cesar los intereses económicos en una vida que se ha convertido, para la mayoría, en más cinematográfica y cargada de ansiedad que nunca. De modo que no tenemos más remedio que adaptar el movimiento de las ideas al frenético movimiento de nuestros actos.

Marinetti entendía mejor que ningún otro modernista que en la vida moderna predominaba la visión, que las imágenes no sólo irían desplazando lentamente a la escritura, sino que también imprimirían una nueva dirección a la prensa escrita a medida que mejoraban las dimensiones visuales de su tipografía. Comprendió que convertirían a esas imágenes en mercancías, obligando a la gente a reconstruir su personalidad pública a modo de una serie de máscaras y poses. Aunque fue un poeta simbolista en sus inicios, despreciaba a los movimientos intelectuales que se centraban en un lenguaje poco común y pretencioso porque creía que la vida pública moderna también era inherentemente democrática[11]. En su propia poesía insistía en la supresión radical de las interioridades psíquicas y en la necesidad de una presentación accesible de los diseños tipográficos que iban surgiendo y ejerciendo su influencia sobre la publicidad moderna. Además, las innovaciones que él y otros futuristas introducían en la literatura, el arte, el cine y el teatro solían estar relacionadas con los nuevos espacios de ocio, como el teatro de variedades y el cabaret. Sus *serate* son un nuevo tipo de representación cultural para las masas en el que el público se convierte en la fuente de un turbulento, estridente y, en ocasiones, violento drama. Como el paseante de Baudelaire cuando andaba entre las multitudes de París, los

poetas futuristas que andaban sobre el escenario dependían de la espontaneidad del público para generar continuos *shocks*. El resultado es una *performance* que se libera de la *mímesis* actuando según el imperativo modernista de que el arte, más que «representar», debe «presentar». De hecho, Marinetti y los futuristas creían que el modernismo y la cultura de masas podían ser compatibles, pero sólo si se reconstruía la representación en la cultura de masas hasta que diera paso a un arte puro, no mimético.

El hecho de que Marinetti diera a conocer el futurismo en París y escribiera en francés gran parte de sus primeras obras demuestra el estatus mítico que tenía la ciudad para la vanguardia modernista internacional. París pasaba por ser una ciudad bohemia en la que se vivía con poco e imperaba un ambiente de gran libertad intelectual y tolerancia cosmopolita. A finales del siglo XIX muchos destacados escritores y pintores europeos llegaban en tren y se quedaban a vivir unos meses o años en la ciudad para luego, a veces, volver a sus lugares de origen y fortalecer sus raíces culturales. Marinetti no es el único vanguardista que encaja en esta descripción. También podemos citar a Apollinaire, Picasso, Severini, Mécislas Goldberg, Blaise Cendrars, Serge Jastrebzoff, Giorgio de Chirico, Ardengo Soffici, Arthur Cravan y el tratante de arte Daniel-Henry Kahnweiler. Contribuyeron significativamente a la creación de instituciones de vanguardia como el *Salon des Indépendents* y el *Salon d'Automne* y de revistas como *Gil Blas, La Plume* y, en los dos años anteriores a la Primera Guerra Mundial, *Les Soirées de Paris,* coeditada por Apollinaire y Jastrebzoff.

Aunque entreverada con otras vanguardias modernistas y,

en sí, variada y dispersa, la vanguardia de París cerró filas con el Cubismo (1908-1912) de Montmartre de Picasso y Braque, en el que había que incluir a Apollinaire, Kahnweiler, André Salmon, Maurice Raynal y Max Jacob y al grupo suburbano de Créteil (después Puteaux) y al que, a su vez, pertenecían Albert Gleizes, Jean Metzinger, Alexander Mercereau, Roger Allard (que escribiría en el *Blaue Reiter Almanac*) y el prefuturista Marinetti. En 1913, Apollinaire defendía el «orfismo» de Robert Delaunay, que se expuso por primera vez esa primavera, imponiéndose a la relativa austeridad cubista, y él y Cendrars también participaron brevemente en el movimiento futurista que despegó en París tras una gran exposición celebrada en 1912. A Cendrars (1922 [10197], p. 265) le interesaban sobre todo las ideas futuristas sobre la relación existente entre la mercantilización y la compresión del espacio-tiempo que «permite que en todos los extremos del mundo la gente coma lo mismo y lleve el mismo traje».

Los cubistas, al igual que los expresionistas alemanes, se sumergieron en el «arte primitivo» para poner patas arriba las versiones del naturalismo burgués y liberar energías libidinales reprimidas, comprobando dónde estaban los límites de lo mimético. A menudo, sus yuxtaposiciones entre lo primitivo y lo moderno eran más violentas que las de los expresionistas (como en el caso del poema «Zone» de Apollinaire), que parecen haber hallado una continuidad humana mayor entre ellos mismos y lo primitivo. A los cubistas, como a los futuristas, les gustaba el dinamismo de lo moderno, pero no lo concebían como movimiento o velocidad, sino como una suerte de «simultaneidad» que exploraban congelando el tiempo, haciendo hincapié en la

plasticidad de las formas y rechazando perspectivas unitarias, favoreciendo las conexiones entre múltiples perspectivas definidas espacialmente. Este esfuerzo condujo, en parte bajo la influencia de Henri Bergson (Antliff, 1993), a disociar el lenguaje (pictórico u verbal) de las prácticas del análisis discursivo y redescribirlo como una síntesis intuitiva de memoria y experiencia. Este punto de vista dio mucha mayor importancia al lector o espectador. Tal como señalaron Gleizes y Metzinger (1964 [1912], p. 12): «Para que el espectador, preparado para percibir la unidad, aprehenda todos los elementos del orden que les ha asignado la intuición creativa, deben mantener su independencia todos y cada uno de los fragmentos y conviene romper las continuidades plásticas en mil sorpresas de luz y sombra».

También para Apollinaire, las formas de los lienzos de Picasso y sus propios poemas eran material para una búsqueda activa del objeto. Así, aunque no se había superado del todo el problema de la representación, se rechazó la idea de que el arte era una ventana al mundo y se dio mucha importancia a la percepción activa, la memoria y la habilidad creativa del público. Apollinaire consideraba que el Cubismo estaba demasiado intelectualizado. Lo que prefería de Delaunay era su teorización de la simultaneidad en términos de color y «contrastes simultáneos» que garantizaban el «dinamismo de los colores[12]».

El breve flirteo de Apollinaire con el movimiento futurista se debió a su toque emocional, pero pronto se dio cuenta de que no era lo suficientemente intelectual para él. Siempre insistió en que el lenguaje es una actividad humana que intenta aprehender la experiencia y resistirse a la trascendencia de la dicotomía sujeto-objeto, que los

futuristas, al igual que los simbolistas antes que ellos, creían que un buen lenguaje performativo podría superar[13]. Pero se sumó a su interés por la cultura de masas y reconoció la importancia para la vanguardia del arte de los signos, los carteles y los anuncios (Apollinaire, 1972b [1913], p. 269).

La transformación de la política modernista durante y después de la Primera Guerra Mundial

Aparte del Expresionismo alemán, el Futurismo italiano y el Cubismo francés, hubo movimientos modernistas en muchas otras ciudades europeas, algunos derivados, como el Vorticismo inglés o el Futurismo ruso, ambos muy influenciados por Marinetti. En la atmósfera reinante entre 1913 y 1914, la mayoría de estos movimientos consideraban que la guerra en ciernes haría realidad sus sueños e hicieron campaña activa a favor del conflicto bélico. Pero cuando constataron que la guerra no tenía nada de heroica y que prometía no ser corta, nacieron nuevas vanguardias, como el movimiento «Dadá», en un ambiente cínico y desesperanzado. Además, los movimientos de los años anteriores a la guerra habían perdido fuste, se les recriminaba su defensa del conflicto y, en 1918, se integraron en movimientos políticos de izquierda y de derecha más organizados. El proyecto modernista, que había exigido una renovación cultural en los años anteriores a la guerra intentando fortalecer el elemento estético en la esfera pública, parecía ingenuo y fútil y nunca volvió a asumirse del mismo modo.

El Dadaísmo surgió en Zúrich en 1916, donde expresionistas alemanes como Hans Arp, Hugo Ball, Emmy Hennings y Richard Huelsenbeck se unieron a otros modernistas para oponerse a la guerra en al cabaret Voltaire,

propiedad de Ball. El más destacado era el rumano Tristan Tzara, el que mejor encarnaba el humor negro del movimiento, su ira y sus fantasías de destrucción. Tuvo mucho auge en París entre 1916 y 1920, pero, al contrario que otros modernistas, Tzara no tenía programa alguno. Tal como dijera André Breton (1981 [1924], p. 203): «El Cubismo era una escuela de pintura y el Futurismo un movimiento político: el Dadá es un estado mental». Todos los elementos se mantenían separados de forma algo artificial y el surrealismo intentó recombinarlos más tarde. Pero Tzara se dedicaba a burlarse de las vanguardias anteriores en un estilo de representación futurista. Escribía «manifiestos» proclamándose «por principio en contra de los manifiestos, como estoy en contra de los principios» (Tzara, 1981a [1918], p. 76) y compuso y leyó públicamente varios «poemas simultáneos» en los que se recitaban a varias voces las mismas partes en lenguas diferentes. Al igual que Marinetti, buscaba la notoriedad, pero, al contrario que este, no tenía esperanza alguna de transformar constructivamente la cultura moderna. En este sentido, su vanguardismo, y el del «Dadá» en general, era contradictorio.

Otro artista que ilustra muy bien las contradicciones dadaístas es Marcel Duchamp, amigo de muchos dadaístas y editor de *New York Dada* (1921) que no quiso unirse a sus colegas en Zúrich. Duchamp entraba y salía del círculo interno en el que se encontraban Gleizes y Metzinger y les dejó definitivamente en 1912, cuando se negaron a exponer sus pinturas porque no encajaban en su programa. En los años subsiguientes, frustrado por la aparición de los famosos *ready-mades* (el último y más famoso fue el orinal de R. Mutt, expuesto en 1917), vivió al margen de las

vanguardias, ilustrando lo que pudo haber querido decir Tzara al afirmar que «los auténticos dadaístas están en contra del Dadá» (Tzara 1981b [1920], p. 92).

Sin embargo, a pesar de estas contradicciones, muchos modernistas de después de la guerra seguían considerando que el Dadaísmo era la mejor esperanza que tenían de retomar su proyecto prebélico en un mundo en el que, en palabras de Gleizes (1981 [1920], p. 298), «las jerarquías del capitalismo burgués se desploman… y a los hombres se les lleva de aquí para allá sin que tengan mucha idea de lo que está pasando», mientras «los partidos políticos, desde la extrema izquierda a la extrema derecha, siguen acusándose unos a otros de todos los crímenes». No cabe duda de que el Surrealismo más organizado y programático, presentado por Breton en 1922, debía mucho a los experimentos dadaístas y a sus ideas de cambio objetivo, escritura automática y en grupo, así como a su interés por lo «asombroso» (Nicholls, 1995, p. 279; Foster, 1993, pp. xi-xii), que también exploraría Sigmund Freud. El Surrealismo heredó el intenso antinacionalismo y antimilitarismo de los dadaístas. Pero, al contrario que ellos, aceptaba la necesidad de nuevas estructuras, en las que tuviera cabida el inconsciente, vinculando estrechamente al Surrealismo con el instinto de muerte freudiano. El Surrealismo localizaba esas estructuras desenterrando los objetos eróticos «velados» y los elementos «explosivos» del deseo humano (Foster, 1993, pp. 21-28). Cuando renació la idea de que eran los deseos humanos los que moldeaban la realidad, asumieron que podían acabar con el fetichismo de la mercancía de la vida moderna y «usar la energía de la intoxicación para la revolución» (Benjamin, 1978a [1929], p. 189), reencantando la vida pública y

recobrando lo que de «maravilloso» había enterrado en ella. De modo que retomaron el proyecto político del modernismo de antes de la guerra, complementando al Bergson prebélico con el Freud de la posguerra. Y cuando el modernismo de preguerra embarrancó en las dunas de la Primera Guerra Mundial, el Surrealismo tomó el relevo tras la Gran Depresión y el «giro a la izquierda» de Stalin, como demuestra tristemente el segundo manifiesto de Breton de 1929.

Aunque guardaban celosamente su independencia como movimientos, tanto el Dadaísmo como el Surrealismo se situaban claramente a la izquierda. Lo que mejor ilustra las tendencias izquierdistas del movimiento Dadá son los dadaístas alemanes que volvieron a Berlín en 1918 para luchar codo con codo (aunque no siempre en armonía) con muchos de los expresionistas que estaban a favor de la revolución socialista. También es conocido el flirteo del Surrealismo con el comunismo francés, aunque sus ambivalencias y sus desacuerdos internos se hayan subestimado. Otros modernismos, como el Futurismo italiano, se aliaron con el fascismo, si bien este tipo de asociaciones nunca dejaron de generar tensiones y problemas. Al final de la guerra se ejerció una gran presión sobre los modernistas para que se asociaran con partidos políticos claramente situados a la izquierda o la derecha. En 1918, «conversiones» como la de Lukács, que abrazó súbitamente el comunismo, eran los ejemplos más llamativos de esta politización del modernismo.

En cambio, en el modernismo anterior a la guerra se tendía a difuminar las diferencias entre izquierda y derecha, como están descubriendo los que afirman que los expresionistas

alemanes eran «nietzscheanos de izquierdas»[14]. La difuminación se debía, por una parte, a cuestiones como si había que aceptar o rechazar la cultura de masas orientada al consumo, cómo superar el naturalismo, la estética burguesa, etcétera. No son temas que sean de izquierda o de derecha en sí, puesto que los debates políticos suelen girar en torno a la «libertad, la igualdad y la fraternidad» y no sobre la estética y la cultura. Por otra parte, el alejamiento del espectro izquierda-derecha se debía asimismo a lo que un estudiante del Expresionismo calificara una vez de «frágil equilibrio entre la identidad nacional y las aspiraciones internacionales» (Lloyd, 1991, p. 59) que caracterizaban a la mayoría de los movimientos modernistas de la época. Sabemos que los modernistas solían traspasar las fronteras nacionales y reunirse en grandes ciudades cosmopolitas, dejando atrás todo lo que pareciera provinciano o cultura popular, sin lograr desprenderse de cierta ambivalencia y de determinados apegos emocionales. A menudo se distanciaban de unos movimientos locales moribundos que les dejaban totalmente fríos, pero otras veces estos se convertían en una fuente de inspiración para el modernismo, porque contribuían a la crítica al comercio y a la mercantilización de una cultura urbana de la que habían pasado a formar parte. En medio de grandes tensiones internacionales y con la amenaza de la guerra cerniéndose sobre ellos, los modernistas encontraban en las culturas locales un estímulo creativo que les acercaba al sentimiento nacionalista, aunque la vida cosmopolita que llevaban y los vínculos existentes entre las vanguardias de las grandes ciudades les dotaban de una importante dimensión internacional.

Uno de los textos teóricos más conocidos del Expresionismo alemán de antes de la guerra es *Abstracción y empatía*, de Wilhelm Worringer, en el que quería comparar el fundamento psicológico de la estética de la «abstracción» predominante en el arte «primitivo» con la estética realista de la empatía hegemónica, en un estudio de carácter universal. Sin embargo, Worringer no supo resistirse a adscribir el primitivismo y la abstracción a unos «pueblos septentrionales» que nunca desarrollaron el realismo de los «pueblos romances» (Worringer, 1953 [1908], pp. 31-33). En principio, el Cubismo francés también era universalista, pero, sobre todo en el grupo centrado en torno a Gleizes y Metzinger, se gestó una especie de «nacionalismo celta» que llevó a algunos de sus miembros a unirse a la Liga Celta, fundada en 1911, en medio de un debate sobre la identidad cultural que estaba teniendo lugar en Francia (Antliff, 1993, pp. 106-134). Con estas derivas, pretendían que su política fuera una alternativa progresista a Action Française y otras fuerzas de la Nueva Derecha.

Para las vanguardias alemanas y francesas, así como para los futuristas italianos, los compromisos nacionalistas resultaban útiles porque dotaban de concreción política a la exploración de las dimensiones míticas de la cultura en la que todos participaban. Y, contando con un nacionalismo propio, no sólo contrapesaban la retórica conservadora de los nuevos movimientos de derechas, sino que también se diferenciaban de socialistas y simbolistas (que no se mostraban especialmente creativos y se habían volcado en el folclore). El problema era que la difícil y contradictoria amalgama de elementos nacionalistas e internacionalistas de los que hacían gala evitaba que pudieran tomar partido en la

confrontación política oficial. Como, además, nunca fueron capaces de especificar qué era una política cultural antiburguesa, los modernistas no pudieron trasladar sus aspiraciones utópicas de modernidad a una visión que trascendiera la mera política negativa sugerida por la lista de enemigos elaborada por Kandinsky en 1911.

Retrospectivamente, parece que lo que condenó a la teoría política modernista fue el gran poder ejercido por fuerzas que intentaban controlar las nuevas multinacionales y la cultura de masas, no sus propias deficiencias. En la década de 1920, la cultura de masas había alcanzado en Alemania el nivel de la «cartelización» (Gay, 1968, p. 133) y una nueva generación de críticos modernistas asociados a la Escuela de Fráncfort, como Theodor Adorno y Max Horkheimer, muy cercanos a Benjamin y Siegfried Kracauer, volcaría su imaginación teórica y su energía política en analizar las implicaciones que la cultura de masas pudiera tener para la política. Pero, aun aceptando el veredicto más duro de la Escuela de Fránc fort sobre la cultura moderna, tal como fuera articulado por Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración,* seguimos pudiendo decir que, al igual que la idea de la revolución proletaria de Marx (que también fue derrotada por el capitalismo internacional, o eso parece), el modernismo de vanguardia enriqueció inconmensurablemente a las culturas de masas que acabaron fagocitándolo[15].

Los años que median entre los inicios de la cultura de la Modernidad, a finales del siglo XIX, y el estallido de la Segunda Guerra Mundial fueron una fase de transición negociada entre una sociedad de masas basada en los estándares aristocráticos del «viejo régimen» y las fuerzas del

mercado y exigencias de las audiencias vinculadas a una creciente política y cultura de masas. Los modernistas fueron un elemento clave en esta negociación. Por lo general detestaban a las elites antiguas que intentaban conservar sus privilegios por medio del Estado, el ejército y la universidad, pero compartían muchos de los valores de esas elites. Y si bien solían simpatizar con la cultura popular y las aspiraciones de las masas, temían la vulgarización que acarrearía la transferencia de poder que implicaba la cultura de masas. Sin embargo, sus decisiones políticas y las frecuentes «conversiones» del periodo de entreguerras, por mucho alcance que tuvieran, reflejaban el deseo común de crear una vida pública en la que pudieran participar las masas sin necesidad de ceder su papel de árbitros de los valores culturales. No lo lograron y, como bien señalara Jürgen Habermas tras la guerra (Habermas, 1992 [1962], pp. 159-195), la esfera pública moderna ya no es un espacio en el que se debata sobre cultura, sino una esfera en la que se consume la cultura, una «mera plataforma para la propaganda»16.

Sin embargo, la verdad sobre la ideología política del siglo XX en Europa descrita en nuestras ideas políticas importa más que el éxito o el fracaso del modernismo. Muchas de las confrontaciones de aquellos tumultuosos años están relacionadas con las dimensiones políticas y económicas de la Modernidad y cabe entenderlas en términos de izquierda o derecha porque hunden sus raíces en la idea de clase y los conflictos que esta suscita. Pero por aquellas fechas también se debatía sobre la vida y cultura públicas más apropiadas para la Modernidad. El modernismo nos aclara mucho lo que se entendía por izquierda y derecha en la política de

principios del siglo XX. ¿Acaso, como ha señalado uno de sus críticos, Benjamin permitió que su pasión por una Modernidad redimida por su cultura le llevara a colaborar de forma implícita con la estética de la política fascista que él mismo promulgó (Bersani, 1990, p. 60)? Benjamin nunca dejó de creer en el proyecto modernista de renovar la esfera pública moderna haciendo hincapié sobre la dimensión estética. Pero, por muy nostálgico que a veces parezca el retrato que hace de un mundo cultural cuya aura hemos perdido, nunca hubiera intentado recuperarlo recurriendo a los rituales públicos fascistas. El concepto de modernismo de Benjamin, como el de Adorno, es el polo opuesto del modelo schilleriano de totalidad reconciliada que tanto temen los posmodernos. A su vez, Benjamin y Adorno diferían en su concepto de política. Benjamin esperaba que el arte, como «bella ilusión» al margen de la vida cotidiana, lograra democratizarse, mientras que Adorno temía que cualquier estrategia que no fuera la retirada de la Modernidad culta de la esfera pública no haría más que acelerar la hegemonía del arte de masas propagandístico y de la cultura de masas comercializada. Sin embargo, compartían la fe modernista en el arte como último refugio de las aspiraciones utópicas modernas, y ninguno de los dos logró superar la parálisis modernista a la hora de sentar las bases para una renovación de la vida moderna. Sus ideas modernistas, con su pasión utópica y su apertura práctica, ilustran de nuevo lo que siempre ha sido el punto fuerte de la teoría política modernista: su capacidad para ver a través de las necesidades del presente histórico. Desgraciadamente, también reflejan su fatal debilidad: su incapacidad para dar lugar a una visión política lo suficientemente seria como para

atraer la atención en ese tira y afloja que es la política de hoy.

1 La crítica hispana lo usa de forma parecida, pero no exactamente igual; cfr. Davison (1966).

2 Sin embargo, los términos que normalmente se utilizaban en estos debates eran «vanguardia» y «modernidad», no «modernismo». Lukács (1964 [1955]), por ejemplo, utiliza la palabra «vanguardia» que su traductor convierte en «modernismo». En su respuesta a Lukács, Adorno (1984 [1970]) habla de «modernidad», rara vez se habla de «modernismo».

3 Kandinsky y Stravinsky son excepciones a las que se ha colgado la etiqueta de «modernistas». Es bastante interesante que el viejo Stravinsky se dedicara a promocionar una autoimagen modernista, porque, de joven, siempre había estado muy inmerso en la vanguardia rusa y había explorado la cultura popular y el folclore; cfr. Taruskin (1982).

4 Utilizo el término «esfera pública» en sentido habermasiano (1992 [1962]), para hacer referencia a las instituciones o puntos de encuentro entre el ámbito gubernamental y el privado en los que los ciudadanos hacen acto de presencia y debaten sus ideas sobre asuntos de interés general. Los modernistas querían reforzar esta esfera dando primacía a lo estético sobre los valores racional-científicos y comerciales.

5 Véanse Lacoue-Labarthe y Nancy (1988 [1978]), que lleva los orígenes del modernismo hasta los románticos de Jena. Una crítica de estos argumentos posmodernos puede verse en Jay (1992) y una concepción posmoderna de la «política estética» que guarda gran semejanza con la de los modernistas en Ankersmith (1996).

6 En la literatura crítica siempre se suele dar por sentado que modernismo y cultura de masas son alternativas. Dos argumentos canónicos se encontrarán en Greenberg (1992 [1961]) y Adorno (1991).

7 Nicholls (1995, pp. 98-102) dice cosas muy similares aplicadas al futurismo italiano. En contra, Adamson (1997).

8 La política nacionalista moderna se basaba en una ruptura con el simbolismo o el movimiento estético no sólo en Francia, también en Italia, donde la figura clave del nacionalismo era Enrico Corradini, defensor de la estética en sus inicios. Sobre el ejemplo italiano véanse Drake (1981) y Adamson (1993).

9 La obra literaria anterior a la guerra de D'Annunzio contrasta enormemente con su capacidad, más que demostrada, durante y después de la guerra, de ejercer la imaginería poética en lecturas públicas que tuvieron una enorme influencia sobre la política simbólica del fascismo italiano.

10 Bourdieu ha afirmado con mucha razón (1992, p. 174) que el simbolismo francés ya era una «vanguardia». Pero el movimiento se debilitó mucho en la

década de 1890 y fue incapaz de suscitar movimientos parecidos en otros lugares.

11 Aunque Marinetti era contrario al parlamentarismo, siempre insistió en que el concepto de democracia formaba parte de la política cultural del futurismo, que era implacablemente antimonárquico, anticlerical y anticlásico. Véase Marinetti (1983b [1919]).

12 Apollinaire (1972a [1912], p. 263). La cita es de Delaunay, «On the Construction of Reality in Pure Painting», manifestación citada por Apollinaire en un artículo publicado originalmente en un número de *Der Sturm* de 1912.

13 Sobre las *parole in libertà* (las palabras liberadas), véase Marinetti (1983a [1913]). Aunque la meta fuera la misma, este proyecto de lenguaje capaz de acabar con la dicotomía sujeto-objeto es mucho más activista e irracionalista que la idea simbolista de «silenciar la voz del poeta»

14 El que formula este argumento es Taylor (1990), quien debe reconocer que uno de los elementos más importantes del Expresionismo alemán, *Der neue Club,* tenía tendencias derechistas y su crítica cultural compartía muchas de las características de la crítica guillermina formulada por los conservadores revolucionarios. Sin embargo sería equivocado concluir que se pueda decir esto de la mayoría de los expresionistas (p. 54).

15 Argumentos paralelos sobre la revolución marxista en el siglo XX, sobre todo en el caso soviético, pueden verse en Hobsbawm (1994, pp. 7-8).

16 Mis desacuerdos con Habermas (1992 [1962]) radican en que retrotrae la fecha de inicio de este deterioro hasta 1850, mientras que yo diría que tal proceso no tuvo lugar antes de 1945, pues, en los años que median entre una fecha y otra, hubo unas negociaciones complejas en torno a las instituciones y valores de la cultura de masas emergente.

XX. La nueva ciencia de la política

James Farr

El politólogo debe ser un utópico en su visión profética y un estadista y un científico en sus métodos prácticos.

(Charles E. Merriam, 1925).

A lo largo del último medio milenio se han formulado nuevas formas de entender y controlar la política. Maquiavelo trazó una «nueva ruta» que recorría el arte renacentista del buen gobierno. Hobbes construyó una nueva «ciencia civil» para pacificar la revolucionaria década de 1640. Hume se anticipó a esa novedosa empresa ilustrada que pretendía «hacer de la política una ciencia». Adams conjuró una «divina ciencia de la política» para consagrar un orden constitucional sin precedentes. Hamilton predicó los «grandes avances» y «descubrimientos totalmente nuevos» que había hecho la república posrevolucionaria en el ámbito de la «ciencia de la política». Tocqueville previó el advenimiento de una «nueva ciencia política… para un mundo bastante nuevo». El modelo se repite hasta alcanzar el tercer milenio y ya ha pasado más de un siglo desde que se creara la ciencia política como disciplina en la década de 1880. También se anticipó una nueva ciencia de la política en las décadas de 1920 y 1930 y posteriormente, en los años cincuenta y sesenta, asistimos a una «revolución de las conductas». Los conceptos de ciencia que latían tras los «nuevos» esquemas anticipatorios varían mucho, al igual que los contextos políticos en los que se desarrollan y los proyectos políticos que se han defendido con su ayuda.

Como mejor se aprehenden las dimensiones políticas del capítulo sobre el siglo XX de esta venerable nueva ciencia es pensando en una especie de teoría democrática caracterizada

por la utilización creciente de métodos técnicos, acompañada de una sana dosis de realismo en lo que a propaganda, poder y opinión pública se refiere. No es tan famosa como los grandes «ismos» que han dominado el pensamiento político del siglo xx, pero los recorre, sobre todo al modernismo, positivismo, liberalismo, socialismo y fascismo. Los historiadores la han aplicado incluso a «ismos» más complejos, como el liberalismo consensuado, el excepcionalismo americano, el realismo desencantado e incluso el cientifismo (cfr., entre otros, Crick, 1959; Somit y Tanenhaus, 1967; Seidelman y Harpham, 1985; y Ross, 1991). Allí donde se ha hecho hincapié en la *ciencia,* como algo diferente a la teoría política en general, el capítulo del siglo xx lo han escrito básicamente los norteamericanos. En las décadas de 1920 y 1930 las figuras más destacadas fueron Charles Merriam y Harold Lasswell. No estoy diciendo que no se hicieran importantes contribuciones en otras partes del mundo o que la idea de la necesidad de una nueva ciencia no tuviera consecuencias fuera de Norteamérica (Farr, 2004). Además, Merriam y Lasswell seguían a Graham Wallas y trabajaban con George E. G. Catlin, dos politólogos ingleses cruciales, entre otros. A todos les interesaban la psicología, el control y los problemas planteados por la democracia (entre ellos la propaganda), porque reaccionaban contra el estatismo decimonónico, su formalismo y el auge de la sociedad de masas. En las décadas de 1950 y 1960 sus seguidores desarrollaron una especie de conductismo de estilo propio que resultó ser revolucionario. Este capítulo es una corta historia de sus contribuciones al pensamiento *político* del siglo xx, en la que se presta a las obras, textos y contextos toda la atención que

permite el escaso espacio del que disponemos.

La ciencia psicológica del control

En la década de 1920 se reemprendió con renovado celo el estudio de la política como auténtica ciencia. En 1923 se celebró la primera Conferencia Nacional de Ciencia Política. Se convocó gracias a los esfuerzos anteriores de la Asociación Americana de Ciencia Política (APSA), cuyo Comité de Investigación Política, que publicó un inventario sobre «el estado actual del estudio de la política», buscaba una «renovación de los métodos» (Merriam, 1921, p. 174). En 1924 y 1925 se celebraron dos conferencias nacionales más y se publicó un manifiesto sobre los *nuevos aspectos de la política* (1925). Charles Edward Merriam se encargó de las conferencias, los comités y las publicaciones. Merriam era una figura pública destacada, un consejero presidencial que también fundó el Consejo de Estudios de Ciencias Sociales (Social Science Research Council [SSRC]) en 1923, e inspiró a la influyente Escuela de Ciencia política de Chicago (Karl, 1974). Antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial, algunos de sus discípulos, como el imaginativo y prolífico Harold D. Lasswell, le ayudarían a elaborar una nueva ciencia de la política preocupada por el método y realista con la democracia. Proseguirían su labor hasta las décadas de 1950 y 1960, cuando sus herederos conductistas tomaron el relevo.

A Merriam y compañía les desagradaba el estilo de los estudios políticos que se estaban realizando. Creían que la teoría política tradicional era formalista y dijeron que su historia era un monumento a dogmas muertos. Aunque al principio de su carrera, Merriam se basara en este modelo, llegó a manifestar su desprecio por las «etéreas hipótesis» de

la mayoría de los teóricos políticos, de Platón en adelante. George E. G. Catlin menospreciaba «el indefenso campo de la teoría política» porque era «basura producto de la especulación acrítica» (Catlin, 1927, p. 143). Había que revisar la teoría política y su historiografía. De modo que en *Los nuevos aspectos de la política* Merriam afirmaba que «sería de gran utilidad contar con una historia del proceso de pensamiento político al margen de la historia de la teoría política» (Merriam, 1970 [1925], pp. 79-132, 300n). Cuando habla de pensamiento político se refiere a «los métodos del razonamiento político», y cuando habla de historia se refiere a un limitado esquema de cuatro fases:

1) El método deductivo y *a priori* hasta 1850;
2) el método histórico y comparado, 1850-1900;
3) la tendencia actual hacia la observación, el análisis y la medición, 1900-;
4) los inicios de la relación entre política y psicología.

El esquema de Merriam gozó de gran importancia e influencia, al margen del giro decididamente *whiggish* que introducía. En nombre de una nueva forma de pensar proclamaba la muerte tanto de todo método deductivo que no fuera empírico, como del método nominalmente empírico de la historia comparada. Este último se asociaba a figuras alemanas, inglesas y estadounidenses como Johann Bluntschli, Francis Lieber, Henry Sumner Maine, John Seeley, John W. Burgess, Woodrow Wilson y James Bryce (véanse Collini, Winch y Burrow, 1983; Gunnell, 1993). Su colección de «datos» comparados sobre los estados antiguos y los modernos sirvió de fundamento metodológico a esta «nueva ciencia» (Macy, 1917, p. 4): la «ciencia del Estado».

Los pronósticos sobre la muerte de la antigua fueron prematuros, pero Merriam intentaba fijar su fin porque resultaba retóricamente muy útil para rechazar las simplificaciones del estatismo, el historicismo y el empirismo, como esta que Bryce hiciera famosa: «Necesitamos datos: datos, datos, datos». En cambio, la nueva ciencia del siglo XX recomendaba el uso de la *psicología* avanzada y el *control.* Estas palabras dicen mucho sobre la imagen que los nuevos científicos tenían de sí mismos y denotan la influencia de Graham Wallas.

Wallas fue famoso por su propio manifiesto científico (Lippmann, 1913, p. 78): *Human Nature and Politics [Naturaleza humana y política].* Se publicó en 1908 y ya iba por su tercera edición en 1921, cuando Merriam organizaba las conferencias nacionales sobre ciencia política. Empezaba así: «El estudio de la política atraviesa por una fase curiosamente insatisfactoria». Las tradiciones del racionalismo y el intelectualismo que habían dominado hasta entonces los estudios sobre política, incluidas las de las democracias representativas, no habían tenido en cuenta al «hombre» bajo las instituciones. En realidad, salvo por unos cuantos estudios pioneros de Gabriel Tarde y Gustave Le Bon sobre la histeria en masa y la psicosis de las multitudes, se había excluido de la politología prácticamente todo lo relacionado con realidades oscuras como la emoción, la conducta y la opinión. Además, ni el racionalismo ni el intelectualismo podían explicar por qué las elites con mayor experiencia en democracia representativa eran las que se mostraban más «decepcionadas y aprensivas» en relación a ella. Por lo tanto, para crear una auténtica ciencia de la política había que contar con fundamentos psicológicos e

invertir en estadísticas y métodos cuantitativos, como hacía Karl Pearson. Era lo único que permitiría «comprender» y «controlar» el «arte empírico de la política», es decir, «la creación de opinión a través de la deliberada explotación de las inferencias subconscientes no racionales» (Merriam, 1921, pp. 18, 25, 75).

Merriam afirmó que este manifiesto de Wallas era «brillante, estimulante y más sugerente que sistemático» (Merriam, 1970 [1925], pp. 130 ss.) El manifiesto de Wallas daba luz a la agenda de la nueva ciencia, aunque su lealtad hacia el asociacionismo fuera más incidental en el caso de sus seguidores estadounidenses. Lasswell, por ejemplo, gravitaba hacia el freudismo y Merriam hacia el conductismo (concebido de forma laxa). De hecho, Merriam decía buscar una «ciencia de la conducta política» que daría nombre a un movimiento en la siguiente generación (Merriam, 1970 [1925], p. 348). El manifiesto de Wallas inspiró muchos estudios cruciales, como *La opinión pública y el gobierno representativo* (1913 y 1921), escrito por A. Lawrence Lowell, profesor de Administración y rector de Harvard. En *La opinión pública* (1922) y *The Phantom Public [El fantasma público]* (1925), el más famoso estudiante de Wallas, Walter Lippmann, subrayó la incompetencia de las masas para gobernarse a sí mismas y la necesidad de experiencia científica para gobernar. William B. Munro propuso que la «ley del péndulo», que explicaba cómo oscilaba la opinión de las masas de un extremo ideológico al otro» (Munro, 1927, p. 35), se considerara una de las pocas «leyes inexorables» de la política. Reflexionando en esta línea un tanto pesimista, Merriam se imaginó escribiendo la «historia de la sinrazón política, la locura y el prejuicio»

(Merriam, 1970 [1925], p. 338). Lasswell casi logra realizar esta hazaña en *Psychopathology and Politics [Psicopatología y política]* (1930) y *World Politics and Personal Insecurity [Política mundial e inseguridad personal]* (1935). Los títulos captan el interés de Lasswell por la psicología extremista de la política en el periodo de entreguerras, y los textos hablan de que la ciencia es el instrumento adecuado para controlarla.

Se recurrió a dos tipos de control. El primero afectaba a la práctica científica en sí, como demuestran la cronología de Merriam y el estudio de fondo de Catlin, *Science and Methods of Politics [Ciencia y métodos de la política]* (1927). Observación, análisis y medición eran técnicas de control científico que afectaban al ámbito interno de la ciencia. A ello había que añadir la experimentación, cuantificación, operacionalización y muchos otros métodos específicos, como las encuestas y las entrevistas en profundidad. Estas técnicas se suponían normativa o valorativamente neutras y respetuosas con los fenómenos objeto de estudio. También dotaron de un orden sistemático a las colecciones de datos y las generalizaciones o leyes (idealmente «inexorables», como decía Munro). Las generalizaciones o leyes no eran meros datos, sino teorías científicas capaces de explicar y pronosticar. El ideal cognitivo era el de las ciencias naturales. A juzgar por las palabras de Pearson y P. T. Bridgman, así como por los gestos del positivismo europeo y el pragmatismo estadounidense, era un ideal instrumental.

En su segundo sentido, la idea de control idealizaba la función social de la ciencia de resolver o prevenir problemas políticos externos. La ciencia política se convirtió en la «ciencia del control político» (Merriam, 1970 [1925], p. 12)

y los politólogos eran «técnicos… de lo político» (Merriam, 1934, p. 39). Laslett les llamaba «especialistas» y la siguiente generación les denominó «expertos en políticas públicas». La mayoría coincidía en que los politólogos debían usar su nueva ciencia para remediar los problemas asociados a la inactividad gubernamental, la ineficacia administrativa y la desinformación y el descontento de los ciudadanos. En este último caso, se exigía educación ciudadana, siempre mediada por el interés técnico del control. Merriam creía que la educación cívica debía ser una ciencia del control más: «la ciencia de la formación cívica» (Merriam, 1931, p. 348).

La ciencia de la formación cívica debía ser una auténtica ciencia. Es decir, debía formular generalizaciones, a ser posible leyes, sobre el proceso de educación cívica basándose en estudios comparados y en los hallazgos de profesionales expertos en psicología. También intentaba desarrollar técnicas para el control y formación real de los ciudadanos («Se puede construir al ciudadano desde abajo») (Merriam, 1931, p. 331). Las técnicas variaban según las agencias de formación primarias fueran lingüísticas, literarias, la prensa, el ejército, los partidos políticos o, sobre todo, las escuelas. Tras todo esto latía el espectro de la propaganda moderna, sobre todo tal como se la practicaba en Alemania, Italia, Gran Bretaña, la Unión Soviética y los Estados Unidos durante la Primera Guerra Mundial. Estos países fueron el corazón de las «series de formación cívica» en nueve naciones que Merriam resumió en *The Making of Citizens [La creación de ciudadanos]* (1931).

Era inevitable que la ciencia política chocara con una propaganda que la condicionaría en exceso en una era de

democracia de masas y hostilidad internacional. Es una confrontación que revela tanto del pensamiento político y de las intenciones y los contextos en los que se movían estos politólogos que merece la pena que lo veamos algo más de cerca, incluso en una historia tan breve como esta.

La ciencia política de la propaganda

Ya en la década de 1920 la propaganda había calado hondo en la psique moderna. Iba asociada a las antiguas historias religiosas (sobre todo en el caso de los católicos) del dogma. Otros dogmas, como el del marxismo soviético, elaboraron conscientemente su propia «propaganda para la agitación y la motivación». A principios del siglo XX la publicidad comercial había tenido tanto éxito que Lowell hablaba de la «Era de los Anuncios» (Lowell, 1921, p. 58). Pero la Primera Guerra Mundial, en la que la propaganda alemana fue vilipendiada por la aliada y viceversa, fue otra vuelta de tuerca. En el informe del Comité sobre Supuestos Crímenes de Alemania, presidido por James Bryce en 1915, se afirmaba que los crímenes alemanes se habían cometido con armamento británico. En los Estados Unidos, el éxito del que había gozado durante la guerra el Comité de Información Pública (CPI), creado por Woodrow Wilson y dirigido por George Creel, no pudo sobrevivir a 1919 debido a la decepción con la propaganda de guerra que se apreciaba en ambos bandos. Para unos, la palabra «propaganda» había quedado estigmatizada. Para otros, incluidos los politólogos, seguía manteniendo un aura de manipulación y poder que ejercía gran fascinación sobre los investigadores del control, junto al terror rojo, las amenazas nazis y las relaciones públicas.

Los politólogos analizaron en profundidad la teoría y

práctica de la propaganda en el periodo de entreguerras y durante las dos guerras mundiales. Resulta intelectual y socialmente significativo que Merriam sirviera en la CPI, como también Lippmann y Edward Bernays, el fundador de las modernas relaciones públicas y autor de *Cristalizando la opinión pública* (1923) y *Propaganda* (1928). Como comisionado en Roma, Merriam habló de «sus experiencias con la publicidad americana en Italia» (1919). Cuando la Universidad de Chicago no mostró interés por un macroproyecto de Merriam, este lamentó que la «técnica de la propaganda seguiría siendo terreno inexplorado durante mucho tiempo» (Merriam, 1970 [1925], p. 304). Sin embargo, aconsejó a su estudiante estrella, Lasswell, que lo eligiera como tema para su tesis doctoral. Cuando se publicó *Propaganda Technique in the World War [Técnicas de propaganda para una Guerra Mundial],* Lasswell aclaró que «quería desarrollar una teoría que explique cómo ha de diseñarse la propaganda de guerra para que sea exitosa» (Lasswell, 1927a, p. 12). Intenciones teóricas al margen, es una obra de gran poder retórico, que contiene juicios políticos tonificantes.

> La propaganda refleja la inmensidad, la racionalidad y la amplitud del mundo moderno. Es la nueva energía que mueve la sociedad, porque el poder se subdivide y es difuso, aparte de que se puede ganar más con la ilusión que con la coacción. Tiene el prestigio intacto de lo nuevo y desconcierta. Ilustrar los mecanismos de la propaganda es revelar las fuentes de la acción social y exponer nuestros dogmas, como la soberanía, la democracia, el honor o la santidad, a la crítica más implacable de la opinión individual (Lasswell, 1927a, p. 222).

Las obras que escribiera a lo largo de una década convirtieron a Lass well en el «especialista más destacado… en el análisis científico de la propaganda» (Smith, 1969, pp. 56 ss.). De ahí que Merriam le eligiera para presidir el nuevo

Comité de Grupos de Presión y Propaganda creado en el seno del SSRC en 1931. Aparte de Lasswell formaban parte del comité muchos colegas científicos, entre ellos Harold F. Gosnell, E. Pendleton Herring y Peter Odegaard. Lasswell completó *Propaganda and Promotional Activities: An Annoted Bibliography [Propaganda y actividades promocionales: una bibliografía anotada]*, en la que, junto a Ralph Casey y Bruce Lannes Smith (Lasswell, Casey y Smith, 1935, p. ix), enumeraba hasta 4.500 títulos relacionados con la «práctica científica de la propaganda». Más tarde Casey formaría parte del Consejo del Instituto para el Análisis de la Propaganda, al igual que otros politólogos y científicos sociales como Robert Lynd, Leonard Doob y Charles Beard (Sproule, 1997). En *World Revolutionary Propaganda: a Chicago Study [Propaganda revolucionaria mundial: Un estudio de la Escuela de Chicago]* (1939), Lasswell y Dorothy Blumenstock analizaban el comunismo interno. Cuando estalló la guerra, Lasswell se convirtió en director de la División Experimental para el Estudio de las Comunicaciones en Tiempos de Guerra de la Biblioteca del Congreso, desde donde elaboró y supervisó la *World Attention Survey* para reunir datos sobre la forma en que unas naciones veían a otras. Los documentos de la división experimental se publicaron posteriormente en *Language of Politics [El lenguaje de la política]* (Lasswell y Leites, 1949). En esta división y otras organizaciones relacionadas, entre ellas la Oficina de Información de Guerra, el Foreign Broadcast Information System y la Moral Division of the United States Strategic Bombing Survey, Lasswell halló especialistas sobre los que ejerció cierta influencia y llegarían a hacerse famosos por desarrollar innovadoras ideas científicas, como Paul

Lazarsfeld, Bernard Berelson, Edward Shils, Morris Janowitz, Gabriel Almond, David Truman, Heinz Eulau, Daniel Lerner, Nathan Leites, Alexander George e Ithiel de Sola Pool, entre otros. Estos científicos entendían que ejercían un deber patriótico al estudiar la «conducta».

Lasswell dominaba la escena proporcionando muchas y muy útiles definiciones. En su primer análisis de la propaganda, «La gestión de las actitudes colectivas mediante la manipulación de símbolos significativos», sustituía «control» por «gestión» y señalaba que existían controversias sobre las actitudes que convenía manipular (Lasswell, 1927b, p. 627; otras definiciones en Lasswell, 1928, p. 259; 1934, p. 13; 1935a, p. 126; 1935b, pp. 188-189, p. 41 y Lasswell y Blumenstock, 1939, p. 10). Por lo demás, la gestión, manipulación y el control eran deliberados. Lo que, en contra de la opinión de Doob (1935, p. 71), no permitía hablar de propaganda «no intencionada». Aunque la propaganda apelara a lo irracional y los componentes subconscientes de la acción humana, como las emociones, era racional en sí misma (Catlin, 1936, p. 128). Las actitudes que afectaban a la «promoción de la lealtad» precisaban de un control especial. Los símbolos de lealtad eran representaciones que adoptaban formas diversas: orales, escritas, pictóricas o musicales. Las esvásticas, hoces y martillos o barras y estrellas despiertan la imaginación popular. Las palabras también pueden ser representaciones simbólicas; algunas, como «nación», «clase» o «democracia», se convierten en «grandes símbolos».

Así definido, el término «propaganda» estaba listo para su uso científico. Según los nuevos científicos, no había que traspasar el umbral entre el dato y el valor. Sólo era una

«herramienta, ni más moral ni más inmoral que el mango de un surtidor» (Lasswell, 1928, p. 264; 1934, p. 521). Había que analizarla, no condenarla moralmente. El análisis propagandístico se regía por una fórmula simple: «¿Qué dice quién, por qué canal y para qué?» (Lasswell, Casey y Smith, 1935, p. xx). Del propagandista (quién) analizamos el énfasis, la repetición y la intención. La radio, el cine, la prensa y los discursos eran «canales» mediáticos cuyo diferente impacto se podía medir. La atención psicológica o concentración del público (a quién) al que va dirigida la propaganda se podía medir con ayuda del «Índice de atención y concentración» (Lasswell y Blumenstock, 1939, pp. 237 ss). Sin embargo, lo que dominaba el panorama era el análisis de contenidos (qué). El *análisis de contenidos* era una técnica de investigación que permitía describir sistemática y cuantitativamente los símbolos propagandísticos. Fue el sucesor del análisis humanista y hermenéutico de los textos sagrados y literarios; un avance metodológico de los años de entreguerras, que complementaba los muestreos y las entrevistas en profundidad. Se podía aplicar a un selecto conjunto de textos para descubrir qué había en ellos de político, como hiciera Lasswell con los libros de texto prusianos en 1925. La escala de la *World Attention Survey* de principios de la década de 1940 requería de un ejército de lectores y oyentes que habrían de identificar, tabular y enumerar los temas tratados en la prensa y la radio para descubrir tanto el contenido «manifiesto» como el «latente» de los símbolos utilizados por amigos, enemigos o personas supuestamente neutrales.

A su debido tiempo, la evolución de la propaganda dio

lugar a las teorías psicológicas de la política y a todos los estudios relacionados con la opinión pública. Ayudó a convertir a la educación cívica en un entrenamiento para la ciudadanía e hizo de la teoría democrática una especie de realismo político. A medida que las naciones iban entrando en la Segunda Guerra Mundial, el problema se aclaraba y su solución parecía más urgente. En *Democracy Through Public Opinion [La democracia a través de la opinión pública]*, Lasswell reconocía el «carácter propagandístico de la educación cívica» y llegaba a una conclusión contrafactual realmente ominosa: «Si queremos que la democracia dure debemos hacer propaganda a su favor y contrapropaganda a todo lo que le sea hostil» (Lasswell, 1941, p. 98). Las conexiones explícitas recordaban al gran debate sobre la democracia y la teoría de la democracia en el que habían participado anteriormente Wallas y los nuevos científicos.

La ciencia realista de la democracia

En las décadas de 1920 y 1930 pocos defendían la democracia. Sin embargo, si analizamos este hecho desde una perspectiva a largo plazo, como hicieron los nuevos científicos sociales, veremos que la idea de democracia gestó su propia revolución en el seno de la ciencia política. La gran mayoría de los politólogos del siglo XIX y principios del siglo XX no fueron demócratas, ni siquiera en los Estados Unidos. Algunos, como Burgess, identificaban a la democracia con el Estado-nación de sus tiempos, sin abogar por la participación popular o la extensión del derecho de sufragio (Dietz y Farr, 1998). De hecho, los nuevos científicos sociales consideraban que los escasos teóricos de la democracia que existían en el siglo XIX y principios del siglo XX eran poco realistas y aún menos científicos. Lasswell, que

se hacía eco de las palabras de Wallas, hablaba de «demócratas románticos» cegados por «la etiqueta formal del gobierno» y sus elogiosas ideas sobre el pueblo (Lasswell, 1928, pp. 258, 262, 264). Merriam consideraba que a la democracia del siglo XX le faltaba «realismo político». Para solucionar los problemas sociales y políticos hacía falta, en su opinión, «una actitud científica» y había que tener en cuenta realidades como el dinero, los grupos de presión y la planificación estatal en «un mundo gobernado por las masas» (Merriam, 1934, pp. 43, 50, cap. 10). La propaganda difundía una actitud de «realismo social» que ayudaba «a minar la base pasional del gobierno democrático» (Lasswell, 1928, p. 262; 1935b, p. 188). De modo que los demócratas no sólo hubieron de enfrentarse a las limitaciones psicológicas de la ciudadanía, sino también a las agresivas provocaciones de la propaganda antidemocrática. Los nuevos científicos sociales construyeron una complicada estructura de argumentación realista que contemplaba aspectos como por qué la propaganda en sí no era antidemocrática, o por qué la democracia precisaba su propia propaganda que influyera sobre la opinión pública de las masas. También hubieron de encarar los problemas que les planteaba su propio modelo (Ricci, 1984), es decir, tuvieron que casar los valores democráticos con los datos científicos.

Los nuevos politólogos reconocían que sus ideas sobre la pericia técnica y la neutralidad valorativa impedían justificar científicamente cualquier sistema de valores, incluido el democrático. «Como experto, un politólogo… puede explicar cómo se crean una aristocracia exitosa, una democracia, una monarquía, una tecnocracia, una plutocracia, un gobierno centralizado o descentralizado, hablar de los métodos de la

propaganda y antipropaganda o asesorar técnicamente a un Estado fascista, a un sistema oriental u occidental, a un régimen capitalista, comunista o anarquista.» No es que los politólogos no puedan ser demócratas, pero deben «asumir que existe un acuerdo sobre lo que es el ideal democrático» (Merriam, 1934, pp. 39, 40 ss., 43). No era la ciencia la que les llevaba a ser demócratas, sino su voluntad, su fe, o incluso la propaganda. Los ciudadanos corrientes ya no pisaban suelo firme, lo que los convertía en los blancos perfectos de la propaganda democrática. En la que fuera una de sus afirmaciones más rotundas, Lasswell anunciaba: «La democracia ha proclamado la dictadura de la palabrería, y se llama propaganda a la técnica de dictar al dictador» (Lasswell, 1927b, p. 631).

El realismo y la ciencia convirtieron los aspectos participativos y activos de la democracia en un asunto de elites y expertos capaces de manipular a la opinión pública en aras de la democracia. Merriam invocaba la toma de decisiones popular «en último término» y le preocupaban los no votantes. Pero, en el periodo de entreguerras, estudió a Lasswell, Lippmann y Bernays junto a autores italianos como Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto, mostrándose abiertamente elitista cuando afirmaba que era inevitable que «unos pocos gobernaran al resto con arreglo a las reglas democráticas». De ahí que los propagandistas consideraran que había que «rehabilitar éticamente a los ciudadanos de las sociedades democráticas» (Lasswell, 1928, pp. 259, 261). Bernays abogaba por una «democracia de liderazgo dirigida por una minoría inteligente que supiera cómo controlar y guiar a las masas» (Bernays, 1928, p. 114). Proseguía preguntándose: «¿Acaso este gobierno gobierna gracias a la

propaganda?» Y respondía: «Prefiero pensar que es un gobierno resultado de la educación». Era una constatación realista, y una democracia realista seguía siendo preferible a los cultos al líder y las prácticas de adoctrinamiento fascistas, nazis y de la dictaduras comunistas.

Ni los sucesos de la década de 1930, ni la Segunda Guerra Mundial, ni la realidad electoral de los años cuarenta y cincuenta hicieron resurgir el realismo democrático. Según una frase de Lasswell que hiciera famosa Wallas, «Los miembros de la gran sociedad no están a la altura de la moral democrática». De manera que los científicos sociales debían ayudarles dotándoles de un «arsenal de herramientas que les permitiera alcanzar los ideales democráticos», lo que Lasswell, en un ensayo escrito en honor de Merriam, denominaba «la ciencia evolutiva de la democracia». Ese arsenal incluía «nuevos métodos», «nuevos instrumentos» y «nuevos procedimientos de observación» que permitieran a unos cuantos hábiles observadores formular «leyes científicas» (Lasswell, 1942, pp. 25, 33, 46, 48).

El elitismo ilustrado del realismo democrático sobrevivió a la guerra en el marco empírico de las políticas públicas propugnadas por la nueva politología. Fue una supervivencia parcial y compleja debido a la victoria aliada, el inicio de la Guerra Fría, el deber de democratizar (o tal vez de americanizar) al mundo de la posguerra (sobre todo a las naciones emergentes en el Tercer Mundo) y la «revolución» acaecida en el estudio del comportamiento de las elites y las masas. Leonard D. White, miembro de la Escuela de Chicago, proclamaba: «Tenemos una tarea práctica por delante. Debemos educar al mundo en el estilo de vida americano y el espíritu de gobierno americano: lo

construiremos a su imagen y semejanza» (White, 1950, p. 18). En su libro *The American People and Foreign Policy [El pueblo americano y la política exterior],* Gabriel Almond, estudiante de Merriam, coautor con Lasswell y exanalista de propaganda, reconocía que los Estados Unidos ostentaban el liderazgo mundial y se enfrentaban a un adversario «que tendía a subordinar los valores al poder». Se preguntaba si las masas disponían de los resortes psicológicos suficientes como para entender la política exterior. Afortunadamente, creía en la existencia de un público reducido y «atento» que constituía la audiencia ideal de una ciencia social realista y democrática.

> Las instituciones de enseñanza superior cumplen una función cuya importancia no dejamos de recalcar, sobre todo en el ámbito de las ciencias sociales. El público atento… es un público, en gran medida, universitario, al que pertenecen la mayor parte de las elites políticas, los grupos de interés y magnates de la comunicación. En aquellas universidades donde se imparten clases de ciencias sociales se debe buscar un consenso ideológico democrático y se debe incentivar la disciplina de la elite democrática» (Almond, 1950, pp. 3, 234 ss.)

Aún no se había eliminado del todo el legado de la simbología, la manipulación de la opinión pública y los medios de comunicación; en definitiva, de la propaganda.

Fue en este contexto donde se puso en duda el valor del análisis de la propaganda como «herramienta útil para el diseño de políticas públicas» (George, 1959, p. viii). También se debatía sobre la estabilidad psicológica del público de masas y sobre la necesidad de luchar para que las naciones emergentes tuvieran un futuro democrático. Surgió asimismo la cuestión de si los politólogos debían (o podían) implicarse con éxito en estas tareas, teniendo en cuenta sus logros anteriores. Se criticó a Lasswell y otros, alegando que

su ciencia no parecía «arrojar resultados muy satisfactorios cuando se aplicaban sus principios operativamente», es decir, que tal vez no estuviera a la altura de los estándares formulados en su día por analistas de la propaganda como Alexander George (1959, p. 29), que escribía para la Corporación RAND. Estas discusiones dieron lugar a nuevos métodos de análisis y al auge de la guerra psicológica desencadenada por muchos expertos de tiempos de la guerra o sus discípulos (Simpson, 1994). Y, lo que es más importante, la propaganda y el análisis propagandístico, por muy difuso que fuera, dejó importantes huellas en la ciencia política de la posguerra y su teoría democrática. El análisis de contenidos tuvo un futuro brillante en el ámbito de la comunicación política, sobre todo desde que se empezaron a usar técnicas de análisis cuantitativo (Berelson, 1952). Pensemos, por ejemplo, en los estudios sobre opinión pública en el caso de la presentación de candidatos políticos, los productos de consumo o los partidos comunistas (cfr., p. ej., *A Study of Bolshevism [Análisis del bolchevismo],* Leites, 1953, o *The Appeals of Communism [Los encantos del comunismo],* Almond, 1954). La obra más importante sobre cultura política y socialización de las décadas de 1950 y 1960, *La cultura cívica,* de Gabriel Almond y Sidney Verba (1963, p. 503), se basaba en el poder de los símbolos o de un «líder carismático que juega con los símbolos», por no hablar del legado de Merriam, y me refiero a sus series sobre educación cívica.

Se utilizaban etiquetas como «teoría democrática empírica» o «teoría elitista de la democracia», que eran un guiño a autores como Mosca, Pareto y Joseph Schumpeter y permitían aplicar la teoría conductista a la política, sobre

todo si se trataba de analizar a la opinión pública y la conducta electoral en democracias representativas transidas por una robusta red de asociaciones de segundo orden. «El análisis realista de la política contemporánea» consideraba que, a la hora de votar, lo fundamental era contar con un modelo sistémico de democracia. Esa, al menos, era la opinión de dos de los nuevos científicos sociales y analistas de propaganda más famosos de aquellos años, Berelson y Lazarsfeld. En su estudio se rebajaban las virtudes de los ciudadanos individualmente considerados y se hacía hincapié en la competición electoral entre elites. «Hoy parece imposible que el *votante individual* pueda satisfacer los requerimientos del gobierno democrático descrito por los teóricos políticos. Sin embargo, el *sistema democrático* sí está a la altura de esas pretensiones» (Berelson, Lazarsfeld y McPhee, 1954, pp. 306, 312). Se trataba, en su opinión, de un sistema plural compuesto por individuos que actuaban a través de grupos para defender sus intereses en un contexto competitivo. Los diferentes grupos negociaban en distintas arenas, intentando influir en la política y sobre el gobierno. (El conductista y pluralista democrático más destacado, Robert A. Dahl, denominaba a este sistema basado en el reparto de influencias «el gobierno de las minorías», Dahl, 1956, p. 132.) Se decía que era un sistema muy estable debido a que los grupos de interés en lid se solapaban y a que existía un consenso básico sobre valores liberal-democráticos (que había que promocionar en los años de entreguerras) como libertad, individualismo, libertad de expresión y libre comercio. Este consenso había sido el resultado de la labor de las elites, pero llegó pronto hasta aquellos ciudadanos ordinarios que tendían a mostrarse

bastante apáticos a la hora de participar. Ni las elites ni los ciudadanos corrientes estaban tan ideologizados que expresaran sus ideas políticas con la pasión propia del fanatismo asociado al fascismo, comunismo o los movimientos radicales. De modo que en las democracias liberales de la posguerra, y sobre todo en los Estados Unidos, se apreciaban signos del «fin de las ideologías» (Waxman, 1968). Como señalara uno de los teóricos del fin de las ideologías, Seymour Martin Lipset, la sociedad liberal democrática estadounidense era «una sociedad buena en acción», lo que ofrecía un gran contraste con la inestabilidad habida durante todo el siglo XX en Europa y otros lugares (Lipset, 1959, p. 439).

La ciencia empírica de la democracia, a la que se calificaba de realista, plural y elitista, fue una de las contribuciones más destacadas que la nueva ciencia de la política hiciera al pensamiento político del siglo XX. Hubo nuevos cambios de metodología y los científicos sociales empezaron a afirmar que eran «conductistas» y a calificar su metodología de «revolución» de la teoría política tradicional.

La revolucionaria ciencia de la conducta

El behaviorismo partía directamente de la «ciencia de la conducta política» definida por Merriam. Como ya hemos señalado, se interesaba por los métodos y las conductas promocionados en una democracia pluralista estadounidense a la que se consideraba realista. «Método» pasó a significar cualquier instrumento operacional que permitiera experimentar con los datos o analizarlos. El término «conducta» no hacía sólo referencia a acciones, sino asimismo a estados mentales y rasgos clasificados en sistemas más amplios. Pero, por muy dilatado que fuera el

referente, su sentido estaba claro: «Lo primero es la conducta, gobernar forma gobiernos, obedecer crea autoridad, votar es anterior a la toma de decisiones, la demanda determina el valor, el miedo da sentido a la sanción, la coacción precede al poder, la persuasión a la influencia, la lucha al conflicto, la creencia a la ideología» (Eulau, 1963, p. 5). De manera que, al fin y al cabo, el behaviorismo no era una teoría concreta o unificada, sino más bien una orientación metodológica o, en palabras de Eulau (1963), una forma de «persuasión». El behaviorismo hablaba el idioma distintivo de la investigación empírica (véanse Somit y Tanenhaus, 1967, pp. 190 ss.) Se suponía aplicable a las políticas públicas, de ahí su relevancia política, sin difuminar la distinción entre hecho y valor. De modo que la «ciencia de las políticas públicas», una frase popularizada por el mismo Lasswell, se aplicaba de forma conductista y podía resultar de utilidad a los diseñadores de normativas y políticas públicas de diversas tendencias políticas. Existían conexiones directas entre estos investigadores y la Escuela de Chicago, ya que muchos de los más destacados conductistas estudiaron con Merriam, Lasswell y sus asociados (o al menos los conocían), aunque la sofisticación técnica de los conductistas fuera mucho mayor. También Wallas se cuenta entre sus fundadores.

La década que va de 1951 a 1961 fue la Edad de Oro del conductismo, y el año 1953 es el que reviste mayor importancia simbólica. En ese año David Easton publica *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science [El sistema político: un análisis del estado de la ciencia política]* (1953) nada más llegar a la Universidad de Chicago y definir a Lasswell como el «politólogo perfecto para una

sociedad democrática». En este caso, el manifiesto conductista estaba haciendo por la generación de Easton lo que hiciera *New Aspects of Politics [Nuevos aspectos de la política]* de Merriam y *Human Nature in Politics [La naturaleza humana en política]* de Wallas por las generaciones anteriores. Cuando Easton criticaba los estudios «tradicionales» sobre el Estado, el «historicismo» de la teoría política y el «hiperfactualismo» del empirismo de Bryce, estaba muy en la línea de Merriam y Wallas. La investigación debía inspirarse en el «sistema político» y había que reemplazar, en su opinión, la centralidad del concepto de «poder», manifiesta en todos los estudios, por una «jerarquía de valores que goce de autoridad» (Easton, 1953, caps. 4-5, 10). Los conductistas se hicieron eco del manifiesto de Easton realizando un gran número de estudios e insuflando nueva vida al método científico tan apreciado en aquellos tiempos. Este llamamiento a la ciencia gozaba de una autoridad cultural considerable, pero también atrajo las críticas de ciertos autores. En *La nueva ciencia de la política* (1952) y otras obras, Eric Voegelin contraponía la teoría política clásica y los valores normativos tradicionales a la ciencia. Quedaba mucho por venir.

A finales de la década de 1950 y de 1960 hubo una serie de declaraciones sorprendentes y debates estridentes en torno al behaviorismo. Las apuestas habían subido gracias a los alardes de la Escuela de Chicago, articulados por David Truman (1955). Afirmaban que la «revolución» que estaba teniendo lugar en el seno de las ciencias de la conducta también transformaría a la ciencia política. Pero no pasó mucho tiempo antes de que Dahl reconociera abiertamente que los «sectarios revolucionarios han resultado ser…

miembros del *establishment*» (Dahl, 1961, p. 765). Los conductistas más destacados, como Almond y Truman, ocupaban la presidencia de la APSA (Sociedad Americana de Ciencia Política) y no dejaban de recalcar los éxitos del behaviorismo en términos de la nueva filosofía de la ciencia formulada por Thomas Kuhn, lo que no dejaba de tener su gracia. A pesar de su antipositivismo y de sus dudas sobre la viabilidad de las ciencias sociales, las ideas de Kuhn permitían suponer que el conductismo se erigiría en un nuevo «paradigma» gracias a sus revolucionarios éxitos. En este contexto, muchos otros autores, más apegados a lo «tradicional» o lo «normativo», pusieron en entredicho el conductismo. La teórica política exiliada Hannah Arendt creía que «desgraciadamente, la verdad del conductismo y la validez de sus "leyes" es que, cuanto mayor sea el número de personas, más probable será que se comporten de forma aceptable y menos probable que toleren la mala conducta… El auge de las "ciencias de la conducta" es claramente la etapa final… en la que la sociedad de masas ha acabado devorando todos los estratos de la nación» (Arendt, 1958, pp. 443, 445). En uno de los volúmenes de los *Essays on the Scientific Study of Politics [Ensayos sobre el estudio científico de la política],* publicado por los discípulos del filósofo político conservador exiliado Leo Strauss, se hacían referencias directas a un behaviorismo al que se definía como «la última manifestación de la nueva ciencia de la política» y a la «propaganda científica» de Lasswell. Strauss cerraba el volumen deshaciéndose en alabanzas hacia la «ciencia política clásica» y criticando a la «nueva ciencia de la política» por su cientifismo, su relativismo y su ceguera ante las «tendencias más peligrosas de la democracia». Acababa

su denuncia con un guiño irónico: «Se podría decir que se dedican a sus chanchullos mientras arde Roma, aunque podrían disculparse alegando dos razones: que no sabían que estuvieran haciendo chanchullos y que tampoco sabían que ardiera Roma» (Strauss, 1962, pp. 311, 327). Había publicaciones cuyo tono era más de izquierda; me refiero a *Apolitical Politics [Política apolítica]* (1967), *The Bias of Pluralism [El prejuicio del pluralismo]* (1969) y *The End of Liberalism [El fin del liberalismo]* (1969). Estos libros y otros similares captaban muy bien el ambiente antisistema generado por el éxito del behaviorismo en el seno del sistema. También hicieron observaciones constructivas recalcando el poder de las ideas o la elasticidad de la ideología y elaborando una teoría democrática más centrada en la participación de lo que el conductismo y el realismo político a él asociado hubieran podido prever o permitir.

La lucha por los derechos civiles, las revueltas urbanas, las protestas contra la Guerra de Vietnam y el surgimiento del feminismo también fueron contextos en los que se suscitaron encendidos debates en torno al behaviorismo. La ferocidad del debate hizo reflexionar a los participantes sobre los límites del pluralismo liberal y el realismo democrático, por no hablar de su incapacidad anterior para prever las conductas reales o contribuir al fin de las ideologías. Todos estos debates entre fuerzas encontradas dispararon la imaginación. En 1967 se creó una camarilla política de izquierda que quería dar forma a una nueva ciencia de la política. Se mostraron muy críticos con el behaviorismo «por no haber sabido estudiar, con espíritu crítico radical, ni las grandes crisis del momento ni la debilidad inherente al sistema político estadounidense» (en Seidelman y Harpham,

1985, p. 198). La nueva (o la más nueva) ciencia política debía corregir esta desgraciada situación. En caso contrario el grupo preconizaba *El fin de la ciencia política* (1970). Incluso los antiguos conductistas hubieron de reconocer que los tiempos habían cambiado. El momento decisivo para el behaviorismo, el final simbólico de la nueva ciencia de la política del siglo xx, fue aquel en el que David Easton pronunció su discurso de investidura como presidente de la APSA (Asociación Americana de Ciencia Política). Empezaba diciendo: «Está a punto de haber una revolución en la ciencia política norteamericana». Se trataba de una revolución «posconductista… ahora que hemos superado la última revolución behaviorista debido a la creciente crisis social y a la política de nuestros tiempos». Estas crisis demostraban el fracaso científico de «las interpretaciones pluralistas de la democracia» y el fracaso político de una disciplina que, más que «analizar objetivamente» las políticas norteamericanas, se había dedicado a «hacer apología» de ellas (Easton, 1968, pp. 1051, 1057, 1061). Easton defendía métodos pospositivistas y un «credo de la relevancia» para estimular la reforma (cuando no el control) científica de la política.

Al final, la revolución posconductista tuvo una vida corta, si es que llegó a vivir. Y lo mismo cabe decir de la nueva ciencia de la política preconizada por los intelectuales radicales. Sin embargo, todas estas aspiraciones, articuladas en el idioma de la «nueva» ciencia, confirmaban la venerabilidad de lo novedoso que tan bien expresaran Merriam, Lasswell y sus descendientes revolucionarios. No pasaría mucho tiempo antes de que volviera a tener lugar el antiguo ritual de profetizar lo nuevo. De hecho, seguimos

practicándolo hoy en diversas áreas, pues escuchamos cosas como: «Está en marcha un nuevo proyecto genuinamente científico» en medio de la «revolución de la elección racional» (Shepsle, 1989, p. 146), inspirado en la economía y la teoría de juegos. Se nos dice que podremos diseñar un «nuevo institucionalismo» y, de forma más general, una nueva ciencia política. Aún está por ver si los profetas de *esta* nueva revolución superan el arte de gobernar y el sentido práctico de los anteriores.

XXI. Utilitarismo y más allá: la teoría política analítica contemporánea

David Miller y Richard Dagger

Rasgos generales

En este capítulo resumiremos una forma de pensamiento político que llegó a ser hegemónica en la segunda mitad del siglo XX entre los filósofos políticos profesionales, sobre todo en el mundo anglófono, pero también en otros lugares. Puede que el calificativo «analítico» no resulte muy revelador, pero no disponemos de un término que describa mejor al movimiento en cuestión. A veces se habla de «teoría política liberal» y lo cierto es que existe una estrecha conexión entre la teoría analítica y el liberalismo. Pero es una etiqueta por un lado demasiado general y, por otro, demasiado limitada para describir a este tipo de pensamiento político. Es demasiado general porque el liberalismo ha ido adoptando diversas formas filosóficas a lo largo de una historia que es mucho más larga que la del tema que nos ocupa. Y es excesivamente limitada porque quienes se dedican a este tipo de teoría política recurren a métodos de análisis y técnicas de argumentación que no son privativas de los liberales.

Es bastante frecuente que los teóricos políticos y filósofos de la escuela analítica discrepen en torno a cuestiones de práctica política. Algunos se han convertido a alguna ideología que, como el marxismo, siempre se mostró hostil hacia el liberalismo. No forman parte de la misma escuela por el hecho de compartir una postura ideológica, sino ciertos presupuestos sobre los objetivos y métodos del pensamiento político. Todos asumen aspectos pertenecientes

a cinco categorías diferentes.

En primer lugar, creen que se puede desvincular a la teoría política de algunas de las cuestiones metafísicas más profundas relacionadas con el sentido de la vida humana y el lugar que ocupan los seres humanos en el cosmos. No hay que resolver estas cuestiones para dilucidar cómo deberían vivir los hombres en sociedad o cómo deberían organizar sus asuntos. No cabe duda de que los teóricos políticos deben tener ciertos conocimientos sobre la conducta humana y los valores que refleja, pero no tienen por qué prologar sus teorías con una explicación general de la «condición humana», si por ello entendemos la formulación de preguntas como: «¿Qué podemos llegar a conocer?», «¿Cuál es el bien último?», «¿Existe Dios?», «¿Hay vida después de la muerte?». En realidad la teoría política debe partir de premisas laicas, al margen de cuáles sean las creencias personales del autor. Este es el rasgo que diferencia claramente a la teoría analítica de muchas otras escuelas de filosofía política del pasado y del presente y ha llevado a algunos autores a afirmar que resulta un tanto superficial (Parekh, 1996). Los teóricos analíticos responden a estas críticas afirmando que, aunque no podamos llegar a acuerdos en torno a las grandes cuestiones metafísicas y sea una meta menos ambiciosa, debemos convivir en el seno de las comunidades políticas lo mejor que sepamos y hallar principios que podamos justificar.

El segundo rasgo característico de la teoría analítica es, como su propio nombre sugiere, su compromiso con la claridad conceptual y el rigor en la argumentación. Los analíticos parten de la observación de que muchas de las ideas esgrimidas por los políticos e invocadas por el público

en los debates políticos están mal definidas y suelen generar confusión. Se hace un uso retórico de conceptos como «democracia», «libertad» e «igualdad», sin que el orador o autor tengan una idea clara de su significado. De modo que la primera tarea que emprende la teoría analítica es la de la clarificación, que puede exigir que demos una definición más precisa de términos como «democracia», o distingamos entre sus posibles significados y formas alternativas de uso, como hiciera Isaiah Berlin en su famosa obra *Dos conceptos de libertad* (Berlin, 1969). En esta filosofía analítica hunde sus raíces ese movimiento de mediados de siglo que entendía que la filosofía debía resolver problemas filosóficos atendiendo al uso dado a los conceptos en el lenguaje coloquial. En un principio tuvo un cierto efecto embrutecedor sobre una teoría política que no parecía poder ir más allá del análisis y la clarificación de los términos utilizados en el discurso político (p. ej., MacDonald, 1951, y Weldon, 1953; una valoración positiva puede verse en Miller, 1983). Pero los teóricos se apresuraron a señalar que la clarificación era el paso previo a la justificación de los principios y la defensa de las posturas políticas. Hay que dejar bien claro lo que significan «democracia» y otros conceptos relacionados si queremos explicar, por ejemplo, por qué resulta tan valiosa la democracia (Benn y Peters, 1959; Barry, 1965; Pitikin, 1967; y los ensayos contenidos en Quinton, 1967; De Crespigny y Wertheimer, 1970; y Flathman, 1973).

Según los teóricos analíticos, hay que exponer los argumentos utilizados para justificar nuestros principios de la forma más rigurosa posible. Lo ideal es desglosarlos en una serie de pasos deductivos que nos lleven de las premisas

a la conclusión. Si bien es raro que los argumentos tengan una estructura tan lógica como la descrita, los analíticos intentan representar la estructura de razonamiento que lleva a una conclusión determinada. Evitan el desprestigio de aplicar ciertas formas de argumentación prevalecientes en otros tipos de pensamiento político, como la tradición o la autoridad de Grandes Libros, la utilización de figuras retóricas, de analogías laxas o de una jerga oscurantista. En este aspecto siguen el ejemplo de John Locke, que lamentaba que se confundieran «formas de hablar vagas e insignificantes» y «palabras duras o mal utilizadas» con «enseñanzas profundas y elevadas especulaciones» (Locke, 1975 [1690], p. 10).

El tercer rasgo de la teoría política es que su meta es normativa, pues pretende establecer aquellos principios políticos que deben informar las constituciones de los estados y la elaboración de políticas públicas. Intenta dar respuestas a las preguntas que se plantean los ciudadanos y los representantes a los que votan, los legisladores y los que deciden qué proyectos se financian y cuáles no. ¿Debe toda constitución incluir una declaración de derechos? ¿Hay que ayudar económicamente a los parados? ¿Deberían prohibirse los discursos púbicos que fomenten el odio? Este es el tipo de preguntas que debería resolver la teoría política estableciendo principios generales como, por ejemplo, el de libertad o el de justicia, de los que puedan deducirse soluciones concretas. Se trata de una teoría política escrita desde la perspectiva del ciudadano responsable, por así decirlo, y pretende incentivar a los ciudadanos para que piensen más clara y coherentemente sobre los temas relevantes de la política cotidiana. Esto diferencia a la teoría

analítica radicalmente de aquellas formas de teoría política que afirman promover la causa de un grupo o clase social concreto, o cuyo propósito sea desenmascarar las relaciones de poder existentes en las sociedades contemporáneas.

En cuarto lugar, los teóricos analíticos han de enfrentarse al problema del pluralismo de valores. Reconocen que la toma de decisiones políticas, como las que describíamos unas líneas atrás, nos obliga a partir de toda una serie de ideales aparentemente contradictorios, como libertad, justicia, democracia, prosperidad económica, etc., que ofrecen soluciones diferentes para los problemas en cuestión. Algunos especialistas entienden que la teoría política sirve precisamente para hallar una solución a la irreducible pluralidad de los principios políticos. Berlin explica magistralmente este punto de vista en su ensayo «¿Sigue existiendo la teoría política?», en el que afirma que, puesto que la condición humana no nos permite alcanzar todos nuestros ideales a la vez, nos obliga a elegir y a sacrificar unos valores frente a otros (Berlin, 1962). Otros pensadores creen que podemos tener buenas razones para favorecer un valor específico. John Rawls, del que hablaremos más adelante, ha defendido la prioridad de la *justicia*[1], mientras que Robert Nozick y Ronald Dworkin insisten en que lo que debería estar en la cúspide de nuestra jerarquía de valores políticos son los *derechos* individuales (Nozick, 1974, cap. 3; Dworkin, 1977, cap. 7). Probablemente, el intento más ambicioso de lidiar con la pluralidad de valores sea el utilitarismo (del que hablaremos en el próximo epígrafe), que se basa en el principio de la mayor felicidad para resolver los conflictos que pudieran plantearse entre libertad, justicia y el resto de los bienes.

En quinto lugar hay que decir que, en sentido amplio, la teoría política analítica es liberal. Pretende erigirse en la filosofía pública de una sociedad compuesta por ciudadanos libres e iguales, que tienen capacidad de elección a la hora de decidir cómo quieren que sea su comunidad. Los analíticos asumen que habrá desacuerdos entre los ciudadanos, pero afirman que tener las ideas claras y aprender a argumentar disminuirá el nivel de desacuerdo y permitirá encontrar principios que obtengan un amplio consenso. En el seno de este amplio marco trabajan teóricos políticos que pertenecen a las corrientes políticas más diversas, desde el libertarismo basado en el libre mercado, hasta el socialismo igualitario. Existen marxistas analíticos que han intentado reconstruir la teoría política marxista pasando de la dialéctica a los métodos analíticos propios de la economía y la filosofía no marxistas (Elster, 1985; Roemer, 1986). De modo que la teoría analítica es liberal, pero no en el sentido limitado que lo define como una forma peculiar de entender los derechos individuales o el nivel aceptable de intervención estatal.

El legado del utilitarismo

La teoría analítica surgió como reacción frente a una visión utilitarista que había adquirido cierta preeminencia, por defecto, en las democracias liberales anglófonas del siglo XX. En la primera mitad del siglo XIX, Jeremy Bentham, John Stuart Mill y otros «filósofos radicales» se hicieron famosos por afirmar que en cuestiones de gobierno había que elegir las opciones que, aparentemente, contribuyeran más a la felicidad agregada de los afectados. En Gran Bretaña fue una filosofía muy reformista, que permitió introducir grandes cambios en las políticas económicas, la práctica

jurídica y la maquinaria política. Pero, a finales de siglo, fue duramente criticada desde diversos frentes y sustituida en la agenda de las universidades por el idealismo de F. H. Bradley, T. H. Green y sus discípulos. En la primera mitad del siglo XX ni un solo filósofo político utilitarista emprendió la defensa sistemática del utilitarismo que parecía hacer necesaria la publicación, en 1874, de la obra de Henry Sidgwick *The Methods of Ethics [Los métodos de la ética].*

Aun así el utilitarismo siguió siendo una corriente poderosa entre los economistas, especialmente útil para aquellos que estudiaban la «economía del bienestar» y buscaban la forma de medir y lograr «la mayor utilidad agregada posible» (Rescher, 1966, contiene un breve resumen). Asistimos asimismo a un renacer de este movimiento entre los filósofos de la Segunda Guerra Mundial. Les preocupaba más dilucidar y explicar el significado de conceptos y proposiciones morales que sacar adelante criterios sustantivos en los que basar acciones y prácticas concretas. No obstante, cuando hablaban de estos criterios lo hacían desde el punto de vista utilitarista. Richard Hare, por ejemplo, definía los juicios morales como imperativos universalizables, es decir, en términos de juicios previos a la acción aceptados por todos, al margen del lugar que ocupen en el mundo. Para dilucidar estos imperativos universalizables el agente moral debía dar el mismo peso a las preferencias de cualquiera que pudiera verse afectado por la implementación de políticas basadas en estos juicios y optar por el curso de acción que diera satisfacción a la mayor cantidad de preferencias posible. De modo que Hare decidía entre principios morales recurriendo a criterios utilitarios, si bien sustituyó la «felicidad» de la fórmula utilitarista

tradicional por la «satisfacción de preferencias» (Hare, 1963, 1981). En los Estados Unidos, Richard Brandt seguía una línea paralela, pasando del análisis del lenguaje moral a la defensa de una sofisticada forma de utilitarismo normativo (Brandt, 1959, 1992). Hasta John Rawls, que pronto se convertiría en un destacado antiutilitarista, tiene un artículo de juventud en el que defendía un utilitarismo normativo capaz de superar las críticas más conocidas afirmando, por ejemplo, que podríamos justificar utilitariamente la necesidad de castigar a un inocente (Rawls, 1955).

El pensamiento utilitarista es clave para aquellos políticos y funcionarios de los sistemas democráticos encargados de adoptar las políticas de bienestar que afectan a un gran número de ciudadanos. En la primera mitad del siglo XX, el Nuevo Liberalismo británico y el *New Deal* estadou nidense abogaron por una expansión de los poderes de gobierno y la implementación de nuevos programas sociales en ámbitos como la sanidad o la educación. Bajo la influencia de J. M. Keynes la política económica adoptó tintes más intervencionistas. La planificación de la economía de guerra primero y la preocupación de la posguerra por las necesidades de defensa después ampliaron estos poderes aún más. Los responsables debían hallar la forma de justificar este tipo de políticas ante un electorado democrático. Pero, ¿cómo hacerlo, cuando habría personas que se beneficiarían de ellas y otras a las que perjudicarían? Evidentemente, haciendo acopio de los intereses de cada ciudadano y demostrando que, en conjunto, las ganancias de los ganadores superaban las pérdidas de los perdedores. Fue así como el utilitarismo se acabó convirtiendo en la filosofía de toda una generación de administradores y consejeros.

Después de todo, uno de ellos afirmó que «el Estado del bienestar era una puesta en práctica del utilitarismo» (Annan, 1991, p. 143).

La conciencia de que los gobiernos democráticos se regían por el principio utilitarista suscitó la reacción de algunos filósofos políticos que afirmaban que la adhesión al utilitarismo podía justificar políticas aborrecibles y formularon dos críticas principales. En primer lugar, si se adoptaban políticas por el sistema de calcular pérdidas y ganancias totales y legitimarlas con ayuda del utilitarismo, individuos y grupos podrían ver amenazados sus derechos fundamentales, o acabar perjudicados en cualquier otro aspecto, siempre que el coste se compensara con mayores ganancias. Cabría así justificar formas de castigo draconiano siempre que resultaran eficaces a la hora de disuadir a los delincuentes potenciales, o aprobar políticas económicas que impusieran cargas importantes a pequeños grupos de ciudadanos siempre que incrementaran la eficacia de la economía en general. No parecía tener cabida en el utilitarismo la idea de que toda persona tiene derecho a exigir un trato justo, aunque no recibirlo resultara más beneficioso para los demás. No reconocer que lo que gana A no compensa automáticamente lo que pierde B hizo que se afeara al utilitarismo por «no tomarse en serio las diferencias existentes entre las personas» (Rawls, 1971, p. 27). De manera que había que buscar en otra parte, encontrar una teoría de la justicia que no fuera utilitarista, una teoría que partiera de los derechos humanos, de la libertad o cualquier otra fuente, a efectos de hallar unos principios aceptables para una sociedad libre.

La segunda de las críticas vertidas sobre el utilitarismo fue

ligeramente diferente. Los críticos afirmaron que el imperativo de hacer lo que fuera necesario para lograr las consecuencias generales más beneficiosas no fijaba límites a la actuación permitida. No había lugar a la formulación de principios absolutos, como «nunca es bueno realizar acciones del tipo X», siendo así que X puede representar «acabar con la vida de un inocente» o «traicionar a los amigos». A nivel personal esto significa que el utilitarismo está en contradicción con la idea de que actuar de cierta forma siempre es una deshonra, en la medida en que viola la integridad personal de la gente (Williams, 1973). A nivel público se decía que el totalitarismo incentivaba un cinismo capaz de lograr que no se pudiera calificar de intolerable nada de lo que hiciera el Estado, ya que siempre cabía encontrar razones consecuencialistas que justificaran lo que se había hecho. En el siglo de Stalin, Hitler y el Holocausto, no se trataba de una mera consideración abstracta. Posteriormente se dijo que la Guerra de Vietnam había demostrado lo que ocurría cuando los gobiernos adoptaban sus decisiones apelando a un análisis coste-beneficio que no ponía límites morales a su actuación (Hampshire, 1978).

En las décadas de 1960 y 1970 los teóricos políticos empezaron a buscar alternativas al utilitarismo que pudieran remediar estos defectos y ser firmes pilares del Estado liberal. El utilitarismo acabó siendo una visión minoritaria (y lo sigue siendo), aunque sigue contando con destacados defensores (Smart, 1973; Singer, 1979; Hardin, 1988; Goodin, 1995). Puede que el mejor argumento con el que cuentan sea que es una guía coherente para legisladores y políticos que deben tener en cuenta las consecuencias a largo plazo de las decisiones que toman y el bienestar de las

personas a las que afectan sus políticas. Pero, incluso desde el punto de vista de la filosofía política más que de la ética personal, ha de enfrentar ciertas dificultades. El cálculo utilitarista mismo presenta enormes problemas, pues hay que descubrir qué cantidad de bienestar y felicidad correspondería a cada persona afectada por la implementación de una política concreta. Además, habría que agregar las utilidades individuales para medir la utilidad social en conjunto. Aunque se pudieran superar todos estos problemas, los teóricos políticos seguirían afirmando que son los principios no utilitaristas, como la libertad, la igualdad, los derechos individuales, etcétera, los que fijan límites a la acción del gobierno, determinando lo que el Estado puede emprender legítimamente y lo que no, en aras de la felicidad general. En definitiva, el utilitarismo no puede erigirse en filosofía pública.

Obligación política, autoridad y desobediencia civil

Las carencias del utilitarismo se manifiestan claramente en el caso de la obligación política y la desobediencia civil. Para un utilitarista, la obligación de cumplir o no la ley depende del curso de acción que arroje las consecuencias más beneficiosas. Pero esta actitud no responde a la pregunta de si los ciudadanos, sobre todo los de los estados democráticos, tienen la *obligación* moral de acatar las leyes legítimamente adoptadas.

En el contexto político de las décadas de 1960 y 1970, la vieja cuestión de la obligación política cobró renovada importancia. Las personas que formaban parte de los movimientos pro derechos civiles y antibélicos en los Estados Unidos, así como los participantes en protestas

contra el armamento nuclear en Gran Bretaña y el resto de Europa, hubieron de decidir si protestarían en el marco de la ley o si la trascendencia de los problemas en juego justificaba la quema de banderas, la insumisión, la ocupación ilegal de instalaciones militares y otros actos de desobediencia civil. Los filósofos políticos analíticos de los años cincuenta creyeron poder atajar el problema de la obligación política señalando que pertenecer a una comunidad política implicaba obedecer la ley (MacDonald, 1951; Weldon, 1953; McPherson, 1967). Pero resultaba un punto de vista difícil de sostener en un momento en el que los gobiernos democráticos adoptaban políticas que un número significativo de ciudadanos consideraban inmorales.

Utilitarismo al margen, la mayoría de los liberales daban por buena la idea expresada por Locke cuando afirmaba que los ciudadanos estaban obligados a obedecer porque habían consentido, expresa o tácitamente, la autoridad ejercida por el gobierno (Locke, 1963 [1689-1690]). Pero asumir que, por lo general, los ciudadanos se comportaban de una forma que implicaba su consentimiento demostró ser algo embarazoso. A pesar de los intentos de Plamenatz de revivir la teoría del consenso en su forma tradicional, los filósofos analíticos empezaron a buscar una alternativa (Plamenatz, 1938). Hubo quien habló de un consentimiento *hipotético* en el que se basaría la obligación política. Desde este punto de vista, lo que importa es si se trata de un Estado legítimo, ese tipo de Estado al que uno conferiría su consentimiento (Pitkin, 1965-1966; Kavka, 1986, pp. 398-407). El caso es que parece una teoría del consentimiento en la que el consentimiento no cumple papel alguno. Si lo que importa es la legitimidad o respetabilidad del gobierno o Estado

podemos obviar la idea de consentimiento (Schmidtz, 1990). O bien podemos tomarnos en serio el consentimiento e insistir en la necesidad de que sea real y no implícito o hipotético, lo que significa que los estados deben emprender las reformas necesarias para que la gente pueda expresar su consentimiento y plantear alternativas razonables (Beran, 1987). Sin embargo, esta teoría del «consentimiento reformista» no puede fundamentar la obligación de obedecer las leyes de los estados existentes, pues no hay ninguno, por muy respetable que sea, que brinde las oportunidades y alternativas exigidas y no parece probable que pueda llegar a existir (Klosko, 1991).

Estas reflexiones en torno a las dificultades que plantea la teoría del consentimiento han llevado a algunos pensadores de la tradición analítica a defender el «anarquismo filosófico». Estos anarquistas no sólo niegan que la mayoría de la gente esté obligada a obedecer la ley, sino también que los estados o sus representantes tengan autoridad para promulgar y poner en vigor leyes, alegando argumentos que tienen una versión débil y una fuerte. Unos afirman que la pregunta sobre la obligación general de cumplir la ley no tiene respuesta. Una obligación de este tipo debe descansar sobre la convicción de que la autoridad política «tiene el derecho a mandar y a ser obedecida» y esta convicción choca con nuestra «obligación primaria» de ser autónomos, que nos exige decidir por nosotros mismos y no limitarnos a obedecer órdenes (Wolff, 1970, pp. 4 y 18). En la versión filosófica más moderada se da por sentado que, puesto que ninguno de los múltiples intentos de fundamentar la obligación política se han visto coronados por el éxito, presumiblemente se trata de un imposible. De manera que se llega a la

conclusión de que sólo las pocas personas que han consentido explícitamente obedecer tienen la obligación general de acatar las leyes que imperan en su comunidad (Simmons, 1979). Los anarquistas filosóficos de ambos tipos admiten que puede que tengamos buenas razones morales y prudenciales para acatar las leyes, pero que la obligación de obedecer a los que ostentan el poder no es una de ellas.

Algunos filósofos se quedan a las puertas del anarquismo filosófico al aceptar la primera de las conclusiones anteriores, que no hay obligación de acatar la ley, pero sin negar, como los anarquistas, la autoridad política. Afirman que la existencia de autoridad política no implica la obligación de ser obedecido por aquellos sujetos a ella (Green, 1988, así como los ensayos de Smith, Sartorius, Raz y Greenawalt, en Edmundson, 1999). En este debate todo depende de lo que entendamos que es un análisis adecuado del concepto de «autoridad».

Los intentos de justificación de la autoridad política más recientes apelan al *juego limpio* o a la *calidad de miembro*. El principio del juego limpio (o de la equidad) fue formulado por H. L. A. Hart (1955) y Rawls (1964; cfr. Rawls, 1971, §§ 18, 19, 51, 52) y plasma la idea de que todo aquel que participa o procura llevar a cabo una práctica justa, mutuamente beneficiosa, cooperativa, está obligado a soportar parte de las cargas impuestas por esa práctica. Tiene obligaciones para con los demás cooperantes, ya que es precisamente esa cooperación la que hace que la praxis arroje beneficios. Quien quiera disfrutar de las ventajas sin contribuir a su gestación debe ser amonestado y castigado por aprovecharse injustamente de los demás, aunque su

pasividad no amenace directamente el mantenimiento de una práctica concreta.

El principio de equidad se aplica en una comunidad política única y exclusivamente cuando se puede afirmar razonablemente que esa comunidad es una empresa cooperativa. De ser así, los miembros de la comunidad política tienen la obligación de jugar limpio, cumpliendo con su parte para mantener la empresa común. Para ello es necesario el imperio de la ley y de ahí que su acatamiento sea la forma principal de cooperación. El juego equitativo admite la desobediencia civil en ciertos casos, pero, en la práctica cotidiana, los miembros de una comunidad política cooperativa han de cumplir sus obligaciones mutuas acatando la ley.

La principal objeción planteada a esta teoría de la equidad es que ninguna comunidad política, ni siquiera las mejores, encarnan prácticas cooperativas que generen obligaciones políticas. Nozick (1974, pp. 90-95) y Simmons (1979, cap. V) elaboraron esta crítica, afirmando que el juego limpio requería la aceptación voluntaria de los beneficios para que los demás no nos impusieran obligaciones a base de concedernos beneficios que no habíamos solicitado. En su opinión, esta aceptación voluntaria era demasiado poco común como para justificar la existencia de una obligación política. Los defensores del principio respondieron señalando que la aceptación voluntaria no era tan rara como sostenían estos críticos (Dagger, 1997, cap. 5; Kavka, 1986, pp. 409-413) y que existe la obligación de ser equitativo aunque la gente no pueda evitar la obtención de beneficios como la defensa nacional o el imperio de la ley (Arneson, 1982; Klosko, 1992).

La idea de que las obligaciones no derivan necesariamente de consentimientos expresos también es crucial en el caso de la teoría de la pertenencia o teoría asociativa de la obligación política. En este caso, la clave está en la asunción de que toda comunidad política, al igual que toda familia, genera obligaciones también para aquellos que no han elegido pertenecer a ellas. La asociación política, al igual que «la familia, la amistad y otras formas de asociación más locales e íntimas, implica obligaciones» (Dworkin, 1986, p. 206). De modo que no hay necesidad alguna de justificar la obligación política apelando al consentimiento voluntario o a algún principio moral fundamental, ya que las obligaciones políticas, al igual que otras obligaciones nacidas de la asociación, surgen a partir de «un sentido muy arraigado de lo que somos y del lugar que ocupamos en el mundo y desempeñan un papel fundamental en la gestación de nuestro ser moral» (Horton, 1992, p. 157).

Los críticos de la teoría de la pertenencia señalan que depende de la analogía poco plausible entre asociaciones pequeñas y privadas, como la familia, y un enorme Estado impersonal (Simmons, 1996; Wellman, 1997). Al igual que ocurre con el juego limpio, la idea es que, si bien la pertenencia a un grupo puede generar obligaciones, en todo caso no serían obligaciones *políticas*. De modo que nos encontramos con diversas teorías rivales sobre la obligación política, sin que podamos ponernos de acuerdo sobre cuál de ellas es la mejor. Como demuestran los ensayos recopilados por Edmundson (1999), ni siquiera sabemos si alguna de ellas resulta satisfactoria.

Existen, sin embargo, dos aspectos en los que los teóricos analíticos se muestran muy de acuerdo. El primero es que la

obligación de obedecer la ley, de existir, no ha de ser absoluta, ya que siempre pueden entrar en juego nuevas consideraciones morales que anulen la obligación. El segundo aspecto está íntimamente relacionado con el primero: todos aceptan que, en ocasiones, la desobediencia civil puede ser justa y apropiada. Por muy libre, abierto y democrático que sea un Estado, siempre puede cometerse alguna injusticia que afecte a alguno de sus miembros (por ejemplo, a los extranjeros), que justifique la desobediencia civil. Sigue sin haber acuerdo sobre lo que cabe entender por desobediencia *civil*. ¿Ha de ser, en todo caso, una forma de desacato directo a una ley o puede legitimarse la desobediencia a una ley para protestar indirectamente contra otra norma? En lo que no existe desacuerdo alguno es en la posibilidad de legitimar la desobediencia civil en sí.

La alternativa contractualista

Como hemos podido comprobar, cuando intentamos resolver los problemas que plantea la obligación política, enseguida nos topamos con otras cuestiones relacionadas, como la autoridad, la justicia, los derechos y el bien común, lo que lleva a los pensadores a intentar diseñar teorías más omnicomprensivas y sistemáticas. La alternativa más sistemática al utilitarismo de la tradición analítica es la planteada por John Rawls. Su atractivo reside en dos rasgos fundamentales. Parte de ese mismo individualismo que conforma el núcleo del utilitarismo, pero elimina la posibilidad de que se sacrifiquen los intereses de una minoría por el bienestar de la mayoría. Los contractualistas consideran que un orden político es legítimo cuando se basa en unos principios aceptados por todos los miembros de la comunidad. Todo individuo dispondría de un derecho de

veto, por así decirlo, sobre los principios llamados a fundamentar el gobierno de la comunidad, para excluir aquellos cuya aceptación pudiera poner en peligro a personas o grupos concretos. En segundo lugar, los contractualistas como John Rawls creían que se podría seleccionar una serie coherente de principios de justicia, que guiaran las políticas públicas con mayor precisión que los criterios utilitaristas. Rawls buscaba aquellos principios de justicia que aceptaría todo ciudadano que reflexionara racionalmente sobre la forma en que debería regirse su comunidad.

En una primera versión de su teoría, Rawls hablaba de un contrato social que toda persona, por ser tal, suscribiría tras reflexionar sobre las ventajas que podría reportarle a largo plazo la aceptación de un conjunto de principios alternativos (Rawls, 1958). Pero, en la teoría plasmada en su *Teoría de la justicia,* Rawls modificó su argumento, afirmando que el contrato debía suscribirse tras un «velo de ignorancia» (Rawls, 1971, § 24). Invitaba a los lectores a imaginar que unas personas fijaban los principios de justicia estando familiarizadas con el funcionamiento general de la vida social, pero desconociendo los gustos, las habilidades o la posición social ocupada por cada uno. Rawls creía que los electores adoptarían dos principios. Según el primero, toda persona debería disfrutar del mayor grado de libertad personal posible que no obstaculizara el ejercicio de una libertad similar por parte de todos los demás. En la práctica esto suponía defender la libertad de acción y expresión, la libertad de asociación y el derecho de sufragio, es decir, los derechos civiles y políticos vigentes en las democracias liberales. El segundo principio obedecería a la necesidad de distribuir los recursos sociales y económicos: ingresos,

riqueza y oportunidades. Rawls señalaba que sus electores empezarían por asumir que los recursos debían repartirse equitativamente. Sin embargo, pronto se darían cuenta de que había circunstancias en que un reparto desigual podría beneficiar a todos. Pensemos, por ejemplo, en desigualdades económicas que pudieran servir como incentivos para los productores de bienes y servicios capaces de generar un mayor volumen de producción. Estarían dispuestos a aceptar estas desigualdades siempre que se distribuyeran equitativamente. De manera que el segundo de los principios rawlsianos ponía de manifiesto que la desigualdad material podía estar justificada cuando se tratara de beneficiar a los más desfavorecidos socialmente, siempre y cuando cualquiera pudiera estar en la posición social requerida para la obtención de los privilegios. Este principio conllevaba la exigencia de un sistema educativo y un mercado laboral que favorecieran la igualdad de oportunidades y la redistribución de los recursos de los más pudientes a los más necesitados, hasta alcanzar el punto en que seguir redistribuyendo acabara con los incentivos. El resultado del contrato social hipotético de Rawls sería, así, un Estado democrático y social capaz de preservar las libertades liberales interviniendo en el ámbito del mercado para defender los intereses de los más desfavorecidos.

¿Podemos afirmar que la teoría de Rawls es válida desde el punto de vista formal? Es decir, ¿las personas racionales elegirían tras el velo de la ignorancia los dos principios que proclama? Aparte de este grave problema, la teoría plantea otro. Debemos decidir cuánto peso deberíamos dar a un contrato hipotético; un experimento mental en el que la gente elige sin contar con toda la información sobre su

situación de la que, evidentemente, disponen en su vida cotidiana. Rawls quería formular una teoría pública de la justicia, una concepción que permitiera justificar en las sociedades actuales el reparto de beneficios materiales e inmateriales, una vez que se diera a conocer la posición de cada cual. Si tengo más ingresos que tú, ¿puedo justificar esta desigualdad alegando que, tras el velo de la ignorancia, tú también habrías optado por imponer el principio que admite desigualdades de este tipo?

Rawls ha sido muy criticado. Pocos críticos estaban convencidos de que quien elegía tras el velo de la ignorancia daría prioridad absoluta a la libertad sobre los recursos materiales, o que admitiría distribuciones materiales alternativas pensando sólo en desviar recursos hacia los más desfavorecidos (p. ej., Hart, 1973; Barry, 1973). De hecho, hubo quien afirmó que el resultado original del contrato social de Rawls se acabaría modificando de acuerdo con el principio de utilidad; una consecuencia que no dejaba de comportar cierta ironía, teniendo en cuenta que, en un principio, Rawls buscaba una alternativa contractualista al utilitarismo (Harsanyi, 1982; Arrow, 1973). Otros señalaron que apelar a la existencia de un contrato hipotético no era la mejor forma de crear una concepción pública de la justicia. Cuando Rawls despojaba a los electores de todo conocimiento sobre sus gustos, habilidades y capacidades, también eliminaba elementos que constituían una parte esencial de la identidad personal de algunos de los miembros de las comunidades políticas existentes (Sandel, 1982). Por ejemplo, una persona religiosa no podía justificar la libertad de conciencia sin saber si era creyente o ateo. Si consideraba que sus creencias religiosas eran una parte esencial de su

identidad, bien podría creer que se trataba de una cuestión éticamente relevante.

En los años subsiguientes a la publicación de su *Teoría de la justicia* Rawls respondió a estas críticas suavizando los elementos contractualistas de sus ideas. Aunque se mantuvo fiel a sus dos principios de justicia, hablaba menos de ese contrato hipotético sobre el que descansaban y se refería más a otros dos aspectos que podrían conformar el núcleo de un «consenso superpuesto» entre gentes con distintos puntos de vista morales, filosóficos y religiosos. Un consenso potencialmente estable, en la medida en que las personas lo hallarían aceptable en la práctica y se apegarían a él con el tiempo. En las sociedades democráticas modernas, la gente tiene diferencias irreconciliables en lo que a los valores últimos respecta, pero, aun así, han de convivir sobre la base de unos principios que toda persona (o al menos toda persona «razonable») esté dispuesta a aceptar. Según Rawls, su teoría era la única que había dado con esos principios (Rawls, 1993).

Aunque, sin duda, la versión del contrato social de Rawls fue la que mayor influencia ejerciera en la segunda mitad del siglo XX, otros filósofos desarrollaron diferentes formas de contractualismo enmarcadas en dos categorías básicas. Algunos teóricos intentan dotar de mayor realismo a la teoría de Rawls, eliminando el velo de la ignorancia y analizando contratos que la gente pudiera suscribir de contar con toda la información pertinente. ¿Qué tipo de instituciones elegiría la gente si tuviera claro que podrían afectarles? La idea clave es que todos deberían tener algo que ganar para preferir el contrato a un estado de naturaleza carente de instituciones comunes y en el que los individuos serían libres para actuar

como les pluguiera, al margen de principios de justicia. Para que las instituciones gocen de una aceptación universal deben garantizar que cada persona saldrá mejor parada de lo que estaría en lo que Hobbes denominara «la condición de mera naturaleza» (Hobbes, 1968 [1651], p. 196). Aquí surgen inmediatamente dos cuestiones: ¿cómo podemos fijar la situación de partida y cómo elegir entre las diversas formas de distribuir los beneficios que arroja la cooperación social? Los contractualistas de esta corriente tienden a asumir que este proceso sólo podría dar lugar a un Estado con poderes limitados. En otras palabras, asumen que el estado de naturaleza es una especie de «todo gratis para todos», de manera que aquellos a los que les fuera bien no estarían dispuestos a aceptar una redistribución a gran escala como la que propone Rawls. Aceptan sin discusión su definición de sociedad en tanto que «empresa cooperativa para el beneficio mutuo», pero insisten en que hay que interpretar literalmente la idea de las «ventajas mutuas» que han de dilucidarse en condiciones de plena información (véanse sobre todo Buchanan, 1975; Gauthier, 1986, y una amplia discusión del tema en Barry, 1995, cap. 5).

Ciertos filósofos políticos y sociales nos han brindado una interpretación alternativa del contrato social, señalando que habría que definirlo como un acuerdo entre individuos que tienen una motivación moral. Los principios, sobre todo los relacionados con la justicia, sólo resultan aceptables si no cabe rechazar razonablemente que constituyen la base de un «acuerdo informado, voluntario y general» suscrito por personas que buscan principios que otros también pudieran suscribir (Scanlon, 1982, p. 110; y con más detalle en Scanlon, 1998). Brian Barry formuló una de las teorías

contractualistas de este tipo más importantes, afirmando que se podría seleccionar un número relativamente concreto de principios de justicia por medio de un sistema razonable. Así, por ejemplo, habría que «justificar toda desigualdad en derechos, oportunidades y recursos, de manera que los que obtienen menos no puedan rechazarlos razonablemente» (Barry, 1998, p. 147)[2]. Todas las teorías de este tipo descansan sobre la idea de la razonabilidad, lo que ha llevado a sus críticos a señalar que se trata de un contractualismo que sólo puede funcionar introduciendo de contrabando en las motivaciones de las partes contratantes las conclusiones prácticas deseadas.

Teorías de los derechos

Como hemos podido comprobar, una de las mayores críticas vertidas contra el utilitarismo fue que se basaba en un principio que, en ciertas circunstancias, podía permitir a los decisores políticos violar los derechos fundamentales de ciertos individuos en nombre de mayores beneficios para la mayoría. Puesto que la idea de que los individuos gozan de derechos inviolables tiene una gran tradición y pedigrí en las sociedades liberales, no puede sorprendernos que la teoría de los derechos acabara siendo una buena alternativa popular al utilitarismo defendido por los teóricos políticos de la tradición analítica. Lo que sí resulta sorprendente es el profundo desacuerdo existente en el seno de la tradición misma sobre la naturaleza y justificación de los derechos que intentaban defender. Aún sigue el debate en torno a lo que significa tener un derecho, es decir, no hemos definido las condiciones en las que podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que una persona P tiene un derecho que le depara una ventaja V. También existe un desacuerdo más

directamente político entre los libertarios, que consideran que los derechos son negativos, mecanismos protectores que garantizan la seguridad de individuos y propiedades frente a los ataques de otros individuos o el Estado y sus críticos, convencidos de que los individuos también deben gozar de derechos positivos que les permitan disponer de las oportunidades y los recursos, de ser necesario, con la asistencia del Estado.

No podemos hacer justicia aquí a los problemas planteados en el primero de los debates. Sus protagonistas han sido los defensores de la teoría de la *elección* y los de la teoría del *interés*. En opinión de los primeros, son los derechos los que fijan los deberes de las personas, permitiendo exigir el cumplimiento de un deber o renunciar a esta exigencia. Los segundos afirman que tener un derecho significa poder beneficiarse de forma adecuada del cumplimiento del deber. Ambas teorías han ido evolucionando y refinándose, y han ejercido una gran influencia en cuestiones relacionadas con la obligación política, la relación existente entre ley y moralidad y otros temas propios de la filosofía del derecho y la filosofía política (Hart, 1955, y Raz, 1986, cap. 7, donde se describen la teoría de la elección y la del interés respectivamente; Jones, 1994; Martin, 1993; Waldron, 1984, que contienen datos importantes sobre el debate general en torno al concepto de derechos).

Robert Nozick exploró las divergencias existentes entre los libertarios y sus críticos en torno a la esencia de los derechos en su obra *Anarquía, Estado y utopía*. Nozick empieza afirmando que, si queremos hacer valer la inviolabilidad de las personas (puesto que no puede justificarse moralmente en modo alguno el sacrificio de una persona por el bien de

los demás), debemos atribuir a todos y cada uno una serie de derechos que determinen con gran precisión la forma en que pueden tratar a ese individuo los demás. Se trata de un conjunto de derechos que debe darnos el uso y control de nuestros cuerpos y pleno acceso a los recursos que hayamos obtenido de forma justa. Estos derechos son tan poderosos que pueden poner en cuestión la legitimidad del Estado. Nozick nos pide que nos imaginemos cómo vive la gente en un estado de naturaleza donde, al no haber autoridad política, habrían de encomendar su protección a agencias privadas capaces de castigar a los infractores y compensar a sus víctimas. Nozick cree que, en estas circunstancias de interacción entre las agencias, bien podría surgir espontáneamente una institución a la que acabaríamos reconociendo el estatus de Estado. Sería un Estado «minimalista», cuya única función residiría en la protección de los derechos personales y de propiedad. Los individuos podrían asociarse en su seno para perseguir otras metas u obtener beneficios, pero el Estado sólo podría usar su poder de coacción para proteger los derechos. De manera que el sistema impositivo únicamente recaudaría lo necesario para sufragar los gastos de la defensa exterior y la administración de justicia.

Nozick pasa a describir cómo una teoría de los derechos de este tipo no sólo excluye los principios utilitaristas, sino también el principio de justicia rawlsiano que exige al Estado que redistribuya los recursos para garantizar la equidad a los más desfavorecidos. En realidad, el modelo excluye cualquier principio que exija algo más que un «Estado mínimo». Como los individuos gozan de amplios derechos sobre sus posesiones, todo proyecto político que

viole esos derechos se considerará ilegítimo, a no ser que pueda concitar la aprobación unánime de todos aquellos cuyos derechos se verían perjudicados.

Los críticos de Nozick se han centrado en dos puntos fundamentales. El primero se refiere a la idea de que la premisa utilitarista no es aceptable, ya que los individuos son inviolables y no pueden ser utilizados en beneficio de los demás; afirmación que conlleva la necesaria existencia de derechos del tipo de los que describe. Los detractores de esta idea señalan que los derechos que afectan a la integridad personal (derecho a la integridad física y al control) y los derechos de propiedad son de índole muy diferente (Cohen, 1995). Cuando tengo un derecho sobre un objeto físico, por ejemplo una parcela de tierra, los demás no pueden usarlo sin mi permiso. Puede que mi libertad se incremente, pero la de los demás disminuye. De manera que legitimar los derechos de propiedad pensando exclusivamente en el punto de vista del titular de esos derechos es de miopes. La segunda crítica está íntimamente relacionada con lo anterior, pues se trata de averiguar cómo han adquirido los individuos esos derechos que, posteriormente, se consideran sacrosantos. Nozick sigue a John Locke al afirmar que se puede adquirir la propiedad y se la puede transmitir a voluntad, siempre que la adquisición no vulnere los derechos de otras personas. Pero los críticos señalan que, para que una propiedad se considere legítimamente adquirida, las personas han de tener las mismas oportunidades de adquisición. Incluso autores libertarios como Steiner (1994) han insistido en que, en origen, cada persona debía contar con los mismos recursos naturales para poder iniciar el intercambio y la transferencia de propiedades.

Este tipo de teoría libertaria de los derechos, aun siendo más igualitaria, sigue concibiendo los derechos negativamente, en el sentido de la exigencia planteada a los demás de no interferir con mi persona o mi propiedad. Es una visión negativa que niega lo esencial de los derechos, y es que deberían servir para salvaguardar las condiciones en las que los seres humanos puedan llevar una vida digna. Se trata de condiciones que se refieren a las personas y las propiedades, pero también pueden afectar a la provisión de recursos vitales: alimentos, medicinas, educación, etcétera. La idea de los derechos humanos, que ha ido cobrando un gran protagonismo internacional a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, incluye derechos positivos de este tipo. En el seno de la tradición analítica se justificaba su existencia apelando a la *moral* o a la *necesidad*. Desde el punto de vista de la moral, nadie puede actuar o elegir moralmente a menos que disfrute de un mínimo nivel de libertad y bienestar. De ahí que, al margen del tipo de moralidad que uno suscriba, debemos reconocer que el derecho a la libertad y el bienestar son condiciones previas al ejercicio de cualquier moralidad (Gewirth, 1978, 1982, 1996; Plant *et al.*, 1980). Desde una perspectiva más naturalista, la existencia de derechos se fundamenta apelando a necesidades, por ejemplo a la necesidad de una alimentación y una atención médica adecuadas, comunes a todos los seres humanos al margen del tipo de vida que decidan llevar (Shue, 1980; Donnelly, 1985). En ambos casos se señala que la distinción entre derechos negativos y positivos es moralmente arbitraria, pues tan dañino es para las personas verse privadas de alimentos a causa de una hambruna como de un robo. De modo y manera que, si los

individuos gozan del derecho de no verse privados de los alimentos que han cultivado, también pueden tener derecho a que se les proporcionen alimentos si pierden sus cosechas por causas ajenas a su voluntad.

La justicia social tras Rawls

Como hemos visto, los teóricos de los derechos libertarios, como Nozick, defendían el Estado mínimo y criticaban la redistribución obligatoria de recursos entre ricos y pobres en nombre de la justicia social. Sus críticos afirmaban que los estados estaban moralmente obligados a proteger los derechos (positivos) de todos y cada uno de los ciudadanos, garantizándoles unos niveles mínimos de bienestar. Rawls había ido más allá al señalar que la justicia no sólo exigía la provisión de unos mínimos sociales, sino también que las desigualdades sociales sólo se justificaban si beneficiaban a los miembros de la comunidad más desfavorecidos. Rawls no se oponía a la desigualdad económica. Siempre que incentivara una mayor productividad de los más talentosos, podría justificarse apelando al principio de la diferencia. Las teorías analíticas de la justicia requieren la eliminación de toda desigualdad moralmente arbitraria, si entendemos por «arbitrario» que los individuos en cuestión no son responsables de su situación.

La teoría de la igualdad de recursos de Ronald Dworkin ha ejercido mucha influencia en este campo (Dworkin, 1981). Se basa en la distinción entre las circunstancias de la vida de una persona y lo que esta elige, entre aspectos de la situación ajenos o no a la voluntad de las personas. Dworkin afirma que no sería correcto dotar a las personas de los mismos niveles de bienestar, porque el bienestar de una persona depende de sus gustos y preferencias y, en circunstancias

normales, se puede hacer responsables a las personas de sus gustos y preferencias. También se puede responsabilizar a la gente por el modo en que elige utilizar los recursos a su disposición. El nivel de recursos del que dispone una persona forma parte de sus circunstancias y, por lo tanto, todos deben disponer inicialmente de una porción igual de recursos. Dworkin cree que hay que incluir aquí no sólo riquezas, mercancías u otros objetos externos, sino también habilidades y dificultades personales. De modo que la justicia requiere que todo ciudadano tenga acceso a los mismos recursos, tanto internos como externos. Lo que sí admite la justicia son las desigualdades que surgen posteriormente, cuando la gente elige según sus preferencias.

Puesto que cada cual dará un valor distinto a los recursos, dependiendo de sus preferencias, la teoría de Dworkin ha de diseñar una forma de decidir cuándo ha sido equitativo el reparto. En el caso de los recursos externos propone recurrir a una subasta hipotética, formando lotes y dando a cada ciudadano la misma cantidad de ellos para pujar. La subasta proseguiría hasta que todos y cada uno estuvieran satisfechos, al considerar que han pujado lo mejor que han podido, teniendo en cuenta lo que tenía y las pujas de sus rivales. De manera que no habría lugar a la envidia en este tipo de reparto, en el sentido de que nadie preferirían otro lote que no fuera el suyo, y podría hacerse una distribución igualitaria de los recursos externos.

Dworkin se enfrenta a dificultades mayores cuando se trata de repartir los recursos internos, es decir, las habilidades y desventajas personales. Su teoría de la justicia exige que se compense a las personas con desventajas dándoles recursos externos extra, además de penalizando a las personas con

mejores habilidades, dándoles menos recursos. El principio general sería que todos deberían tener un conjunto de recursos personales de idéntico valor para evitar las desigualdades moralmente arbitrarias. Pero para ello habría que tasar esos recursos personales de alguna forma y como, en este caso, no parece sernos de utilidad el mecanismo de la subasta, Dworkin recurre al símil del seguro. Se pregunta cuántas personas, de media, estarían dispuestas a sufragar un seguro pagadero ante el surgimiento de cualquier tipo de incapacidad, o de darse bajos niveles de habilidad personal, si no supieran de qué talentos o desventajas disponían. En su opinión, el Estado debería usar su capacidad recaudatoria para simular un modelo de seguro de este tipo, exigiendo para ello un impuesto sobre la renta a los más talentosos, calculando las primas que habrían pagado y distribuyendo estos recursos entre aquellos que gozan de menos talentos o padecen más desventajas, calculando los pagos que habrían recibido de existir un modelo de este tipo.

A pesar de las dificultades técnicas que plantea, la teoría de la justicia de Dworkin ha tenido tanto eco como la de Rawls a la hora de analizar las bases de las prácticas redistributivas de las modernas democracias liberales. Sin embargo, aquellos críticos que simpatizan con la vertiente igualitaria de la teoría han señalado que se centra demasiado en los *recursos.* Aunque la gente tenga el mismo acceso a los recursos, tal como requiere la teoría de Dworkin, pueden seguir estando en desventaja por razones que nada tienen que ver con sus elecciones o preferencias, por ejemplo, pueden ser más o menos hábiles convirtiendo recursos en bienestar personal. Una persona discapacitada no sólo tiene menos oportunidades, sino que su minusvalía puede

provocarle un sufrimiento personal que no podríamos computar como deficiencia de recursos. De manera que los teóricos han buscado otra «divisa» que permita soslayar las dificultades planteadas por el tema del bienestar y los recursos, permitiéndonos, no obstante, medir el nivel de igualdad proporcionado por la justicia. Amartya Sen habla de una «igualdad de capacidad básica» afirmando que, en la medida de lo posible, se debe intentar que todos tengan la misma capacidad de llevar a cabo una serie de tareas, estando bien alimentados, disfrutando de libertad de movimientos y evitando muertes prematuras (Sen, 1982, 1992). G. A. Cohen ha propuesto un «acceso igualitario a las ventajas», siendo así que entiende por «ventajas» una combinación de recursos y bienestar (Cohen, 1989).

Todos estos teóricos comparten con Rawls su rechazo al principio de *mérito* en su acepción ordinaria. Por ejemplo, la justicia social no implica que aquellas personas que hagan mayores contribuciones económicas merezcan tener unos ingresos más altos. Según los teóricos igualitaristas, puesto que las contribuciones dependen, al menos en parte, de los talentos naturales y, teniendo en cuenta que los talentos naturales se consideran rasgos moralmente arbitrarios, nadie merece mayores ingresos o beneficios por el mero hecho de contribuir más. En todo caso, el mérito se vincularía al esfuerzo o la elección. Este rasgo de las teorías igualitarias no gusta a la opinión pública de las sociedades donde se deberían aplicar, en las que la idea de mérito sigue ocupando un lugar central en las concepciones populares de la justicia social. Ciertos teóricos analíticos intentaron recuperar la idea del mérito afirmando que una teoría plena de la justicia social debía incluir el mérito junto a otros principios como el

de igualdad o el de redistribución (véanse Lucas, 1980; Sher, 1987; Miller, 1999).

Michael Walzer ha propuesto una forma totalmente diferente de entender el valor y el significado de la igualdad (1983). Rechaza la idea de que se pueda entender que la justicia no es más que la distribución equitativa de un único valor de cambio. En su opinión, la justicia es irreductiblemente plural, en el sentido de que los distintos bienes sociales –dinero, poder político, educación, reconocimiento, etcétera– conforman esferas separadas, a las que cabe aplicar distintos principios de redistribución. Mientras se mantenga esta separación entre esferas, es decir, mientras la gente no pueda trasladar las ventajas obtenidas en una esfera a otra, violando el principio de redistribución vigente en la segunda, hay que buscar algún tipo de igualdad. Walzer la denomina «igualdad compleja». Una sociedad en la que reina una «igualdad compleja» es aquella en la que algunas personas tienen (justamente) muchas más ventajas en el ámbito del dinero, mientras que otras disfrutan de mayores ventajas en la esfera del poder político, etcétera, sin que nadie gane en todas las esferas, de manera que exista una igualdad general. Esto significa que Walzer reconoce un papel limitado al mérito en el seno de la teoría de la igualdad. Siempre que las distintas formas de mérito se mantengan en sus respectivas esferas, y mientras no se establezca una escala general con arreglo a la cual medir el mérito, reconocerlo no tiene por qué atentar contra la igualdad social.

El reto del comunitarismo

Según Walzer, otro de los problemas planteados por las teorías de justicia contemporáneas es que son excesivamente

abstractas y universales. Walzer intenta partir de un «enfoque radicalmente concreto», que tenga en cuenta «la historia, la cultura y la pertenencia a la comunidad», preguntándose «no ya lo que elegirían los individuos racionales… en tales o cuales condiciones universales», sino lo que «elegirían individuos como nosotros, que comparten una cultura y están decididos a seguir compartiéndola» (Walzer, 1983, pp. xiv y 5). Así, este autor llama la atención sobre la importancia de la comunidad, que, en su opinión y en la de otros autores de los años ochenta, estaba siendo ignorada por la filosofía y la política.

Los *comunitaristas* no creen que sea casualidad que esta indiferencia teórica coincida con la erosión de la comunidad que está teniendo lugar a su alrededor. Michael Walzer, Alasdair MacIntyre (1981), Michael Sandel (1982) y Charles Taylor (1985), entre otros, señalaron que la importancia que se daba a la justicia redistributiva y a los derechos individuales tendía a dividir a los ciudadanos de los estados modernos, enfrentándolos unos a otros y fomentando el aislamiento, la alienación y la apatía, al no buscar el compromiso en una empresa cívica común. Esta constatación de los perniciosos efectos del individualismo es muy vieja. Hegel, Tocqueville, Durkheim y los idealistas británicos ya tocaban cuestiones similares en el siglo XIX, al igual que Rousseau y otros aún antes. Sin embargo, para bien o para mal, el debate cobró nueva vida en el ámbito de lo que se acabó denominando debate liberal-comunitario.

Los defensores del comunitarismo formularon cuatro grandes críticas a sus adversarios «liberales» o «individualistas». En primer lugar, como ya hemos visto en el caso de Walzer, se quejaban del peso excesivo del que se

había dotado a la razón abstracta a la hora de fundamentar la justicia y la moralidad. El «proyecto ilustrado» (MacIntyre, 1981) estaba condenado al fracaso al no saber reconocer que, en torno a estos asuntos, sólo se puede partir de la tradición y las prácticas compartidas, cada una de las cuales se rige por un conjunto de reglas, responsabilidades y virtudes propias. En segundo lugar, se ha afirmado que se da una excesiva relevancia a los derechos individuales a costa del deber cívico y el bien común. Como dijera Sandel: «La justicia se ha de adaptar a las formas comunitarias que fijan las identidades y los intereses de sus miembros; debo más a algunas personas de lo que la justicia requiere o incluso permite… y me defino en parte como persona atendiendo a los apegos y compromisos duraderos considerados en su conjunto» (Sandel, 1982, pp. 182 y 179). Los liberales contemporáneos no tienen en cuenta estos apegos y compromisos a largo plazo porque, y esta es la tercera de las grandes críticas, parten demasiado a menudo de una concepción atomizada del yo, un «yo libre de toda carga», en palabras de Sandel, supuestamente anterior a todo apego o fin. Sandel entiende que esta concepción no sólo es falsa, sino también perniciosa, puesto que el yo de los individuos se forma en el seno de las comunidades que les alimentan y protegen. Cuando Rawls y otros «deontólogos liberales» enseñan a los individuos que deben verse a sí mismos como algo anterior y al margen de sus comunidades, emprenden una tarea literalmente *auto*destructiva. De modo y manera que la cuarta objeción planteada es que, en las sociedades modernas, toda teoría de la justicia y los derechos abstracta y universal contribuye al aislamiento, a la vuelta a la vida privada y a cierta insistencia intransigente en la defensa de

los propios derechos a costa de los de los demás. No se habla de bien común ni se busca un punto de encuentro de los ciudadanos. En opinión de MacIntyre, el conflicto surgido entre los defensores de posturas morales inconmensurables entre sí ha abocado a las sociedades modernas a aceptar que la política hoy es «una guerra civil proseguida por otros medios» (MacIntyre, 1981, p. 253). En estas circunstancias, lo mejor que podemos hacer es mostrarnos en desacuerdo e intentar diseñar «formas locales de comunidad en las que quepa mantener la vida cívica, intelectual y moral, resistiendo a estos tiempos oscuros que ya se ciernen sobre nosotros» (MacIntyre, 1981, p. 263).

Antes de pasar a las respuestas dadas por los «liberales» debemos señalar que los críticos comunitaristas ni constituyen una escuela propiamente dicha, ni pretenden ser un reto para el liberalismo en general. De hecho, algunos de los autores que han manifestado inclinaciones comunitaristas insisten en autocalificarse de liberales (Galston, 1991; Spragens, 1995). Tal parece, en ocasiones, que lo que más preocupa a los comunitaristas es que haya *otros* liberales tan excesivamente inmersos en la defensa abstracta de los derechos y las libertades del individuo que pongan en riesgo la supervivencia de las sociedades liberales. Los «liberales» han suscitado la cuestión de si los comunitaristas están o no en lo cierto.

Vamos a centrarnos en tres posibles respuestas a esta pregunta. En primer lugar, se dice que los comunitaristas malinterpretan el nivel de abstracción de las teorías que critican. Rawls afirma (1993, lección I) que su concepción «política» del yo como anterior a los fines no es, como cree Sandel, una formulación metafísica sobre la naturaleza de

ese yo, sino solamente una forma de representar a las partes implicadas en la elección de los principios tras el «velo de la ignorancia». Es una concepción del individuo que le supone capaz de elegir sus propios fines sin negar en momento alguno que la identidad individual sea, en gran medida, el resultado de apegos y circunstancias sociales que están fuera de nuestro alcance. Según Will Kymlicka, «lo fundamental desde el punto de vista liberal no es que percibamos un yo que antecede a sus fines, sino que seamos conscientes de que antecedemos a los fines que elegimos, *en el sentido de que no hay meta alguna que no sea susceptible de análisis*» (Kymlicka, 1989, p. 52, en cursiva en el original). Podemos dar una segunda respuesta a la cuestión concediendo, como hacen Kymlicka, Dworkin (1986,1992) y Gewirth (1996), que los liberales deberían prestar más atención a la idea de pertenencia, así como a la comunidad y la identidad, pero sin negar que quepa hacerlo desde el seno de las teorías existentes. Por último, también se han señalado los riesgos que entraña la importancia dada por los «críticos» a las normas comunitarias. Las comunidades tienen sus virtudes y sus vicios, pues pueden ser soberbias, intolerantes, opresoras y explotadoras. El hecho de que los comunitaristas no defiendan estos rasgos demuestra su falta de razón: «Quieren que vivamos en Salem sin creer en las brujas» (Gutmann, 1992, p. 133; cfr. también Friedmann, 1992). Los liberales, se dice, buscan una teoría de la justicia abstracta y universal para elevarse por encima de unos prejuicios locales que los comunitaristas no tienen más remedio que aceptar.

Los comunitaristas han aceptado esta crítica. Algunos, como Sandel (1996), han adoptado la denominación de «republicanismo». Al mostrarse partidarios de la tradición

clásica del republicanismo cívico, demuestran que no aceptan el comunitarismo en todas sus formas. También han reducido la distancia que les separa de los defensores del «republicanismo cívico en su versión liberal» (Dworkin, 1992, p. 220; Burtt, 1993; Pettit, 1997). Otros han preferido quedarse con la etiqueta comunitaria, pero, aceptando la crítica «liberal», expresan su deseo de buscar un equilibrio entre los derechos individuales y las responsabilidades cívicas (Etzioni, 1997) y de acercarse al *ideal* de la vida comunitaria», una vida en la que «podemos aprender el valor de casar nuestras necesidades y aspiraciones individuales con las necesidades y aspiraciones de otras personas» (Tam, 1998, p. 220, la cursiva es mía).

Sea acertada o no su crítica al liberalismo, lo cierto es que los comunitaristas han tocado un punto políticamente sensible. Ya existen una revista comunitarista, *The Responsive Community*, una plataforma comunitarista y una red comunitarista que se extiende por Europa y América del Norte. No se ha creado ningún partido político comunitarista que aspire al poder, pero muchos partidos de los lugares más diversos han recurrido a las ideas y la retórica comunitarista, sobre todo la administración Clinton en los Estados Unidos y el gobierno laborista de Tony Blair en Gran Bretaña. De hecho, puede que los comunitaristas hayan ganado mayor influencia entre los políticos en ejercicio que las teorías abstractas e individualistas que intentan contrarrestar.

Conclusión

Si queremos pasar revista a los logros de la filosofía política del siglo XX debemos tener en cuenta dos dificultades. En primer lugar, los temas no están en absoluto cerrados, casi

podríamos decir que se trata de una industria en expansión, en la que los defensores del enfoque analítico se hacen eco de nuevas cuestiones difundiéndolas a lo largo y ancho del mundo. De hecho, son las limitaciones de espacio las que nos impiden seguir la evolución de la teoría política analítica en este capítulo. Al margen de los temas que hemos analizado, deberíamos llevar a cabo un estudio exhaustivo en torno a conceptos políticos como el de autoridad, libertad o poder. Podríamos examinar resultados de encuestas para intentar aprehender los modelos de votación, los sistemas de representación y otros tópicos de la teoría política democrática; prestar atención al dilema del prisionero, a los oportunistas y otros elementos de la teoría de la elección social para aclarar algunos problemas políticos. Tampoco estaría de más tener en cuenta algunos de los estudios más destacados de la jurisprudencia analítica en el ámbito del derecho y los sistemas jurídicos.

En segundo lugar, hay que determinar qué es un éxito y qué un fracaso en una empresa de este tipo. Si lo que queremos es comprender de forma inequívoca e incontestable ciertos conceptos clave para intentar llegar a un acuerdo unánime en torno a los principios básicos, los teóricos analíticos han fracasado hasta ahora. Incluso en aquellos casos en que el análisis de un concepto parecía definitivo, como por ejemplo en el estudio que realizara Hannah Pitkin en torno al concepto de representación (Pitkin, 1967), el acuerdo en lo conceptual nunca se ha plasmado en un consenso político ni se ha encarnado en forma institucional alguna. Lo cierto es que parece dudoso que podamos exigir tanto a una teoría política, tampoco es un estándar que hayan querido alcanzar la mayoría de los

analíticos. Según Berlin y otros defensores de la pluralidad de valores, el conflicto entre bienes inconmensurables entre sí excluye la posibilidad de llegar a acuerdos unánimes en torno a principios esenciales. Es más, los estudios conceptuales realizados han hecho ver a la mayoría de los teóricos analíticos que los conceptos políticos forman parte de la lucha política, constituyendo en su seno un ámbito conformado por elementos «esencialmente debatibles» (Gallie, 1966; MacIntyre, 1973; y Ball, 1988, cap. 1) que no son susceptibles de una definición precisa. Se trata de una forma de acción que se expresa en el argumento, el debate y la deliberación, es decir, la política requiere de conceptos. De modo que si el análisis conceptual altera la forma en que la gente define y emplea conceptos como libertad, justicia, democracia o interés público, también debería cambiar el modo en que piensan y actúan políticamente (Ball, Farr y Hanson, 1989). Por mucho que pretendan ser intelectuales desapasionados, los teóricos analíticos se ven inmersos en una empresa inevitablemente política. En estas circunstancias, casi con toda seguridad les será imposible alcanzar un acuerdo en torno a conceptos clave fijos e incontestables.

Si lo que quiere la escuela analítica es arrojar luz sobre los conceptos y dotar al pensamiento político de rigor argumentativo, intentando que el ciudadano piense sobre la política cotidiana con mayor claridad y coherencia, podemos afirmar que la filosofía política ha tenido cierto éxito. En los debates políticos no dejan de tener importancia ideas como la libertad negativa o positiva, la igualdad de oportunidades, los derechos humanos o el interés público. Además, los teóricos analíticos han logrado poner sobre el tapete nuevas

cuestiones a medida que la política cotidiana muta y evoluciona en nuevas direcciones. Es algo que se ha hecho evidente en los últimos años, en los que muchos de estos pensadores han hablado de educación, multiculturalismo, nacionalismo, amenazas al medio ambiente o justicia mundial e intergeneracional. Puede que se trate de académicos, pero estos académicos son de la opinión de que su teoría debería informar la práctica política. Así considerada, la teoría política analítica sigue siendo una teoría política escrita desde la perspectiva del ciudadano responsable.

1 «La justicia es la principal virtud de las instituciones sociales, como la verdad es la de los sistemas de pensamiento.…Toda ley o institución injusta ha de abolirse, al margen de su eficacia y buena organización» (Rawls, 1971, p. 3).

2 Una exposición completa de la teoría de Barry puede leerse en Barry (1995).

Cuarta parte

Nuevos movimientos sociales y políticas de la diferencia

XXII. Pacifismo y *pacificismo*

Martin Ceadel

Al menos desde los inicios de la Era Moderna se creía en un gran número de países que era más probable que se pudieran evitar guerras internacionales si algunas naciones, además de repudiar la agresión, mantenían unas fuerzas armadas permanentes y establecían, de ser preciso, alianzas militares lo suficientemente poderosas como para que otros no sintieran la tentación de invadir su territorio. Esta postura, basada en la disuasión, ha de ir acompañada, para resultar creíble, de la voluntad de luchar.

Quisiera calificar a dicha postura de «defensista» porque supone que la mejor forma de prevenir la guerra es la defensa nacional, considerando que la autodefensa es justificación suficiente para iniciar cualquier lucha (Ceadel, 1987, cap. 5). Este rechazo a la agresión lo diferencia tanto del militarismo, que glorifica la lucha y cree que la civilización avanza gracias a que los más fuertes conquistan a los más débiles, como de las cruzadas, en las que el uso de la fuerza está justificado cuando la promoción de la justicia contribuya a asegurar la paz (Ceadel, 1987, caps. 3 y 4). El defensismo hace suyo el lema latino *si vis pacem, para bellum* («si buscas la paz, prepárate para la guerra») y, hasta los inicios de la Guerra Fría, sus defensores afirmaban que se trataba de una verdad evidente. Fue entonces cuando un grupo de estudiantes de Relaciones internacionales pertenecientes a la escuela «realista» decidió sistematizar los principios intelectuales en los que se basaba esta postura para poder justificarla mejor. Durante mucho tiempo se la ha asociado, asimismo, a la tradición ética de la «guerra justa»

(ius ad bellum) conducida de la forma adecuada *(ius in bello)* (Johnson, 1975, 1981).

En este capítulo no nos vamos a centrar ni en el defensismo ni en la tradición de la guerra justa a él asociada, ni en el militarismo, ni en las cruzadas. Lo que vamos a hacer es analizar las ideas de una minoría que, aun rechazando la agresión, consideran excesivamente negativo un defensismo que sólo aspira a una tregua estable entre estados armados y vigilantes y a reducir el impacto de la guerra una vez que se ha desencadenado. Se suele denominar a esta minoría «movimiento pacifista», un término que empezó a usarse en inglés ya en la década de 1840, para designar a aquellos a los que, en el siglo XVIII, se había calificado de «amigos de la paz», pues creían que las reformas morales o políticas podrían acabar con las guerras e instaurar una paz duradera.

Desde el mismo momento de su surgimiento, a finales del siglo XVIII, ha habido absolutistas y reformistas en el movimiento pacifista (Ceadel, 1996, 2000). Según los absolutistas, se puede prescindir total e inmediatamente de la fuerza militar siempre que los ciudadanos objeten conscientemente el esfuerzo bélico. Insisten en que la guerra siempre es un mal y que procede del fundamentalismo religioso, si bien el equivalente en política interna más apropiado parece ser cierto anarquismo de tipo no violento (como señala, por ejemplo, R. Sampson en Wright y Augarde, 1990, p. 51). Los reformistas afirman que se puede abolir la guerra mediante cambios realizados a nivel de las estructuras políticas y no de las conciencias individuales. Aceptan la necesidad de la fuerza militar hasta que se acabe con las causas de la agresión. Al igual que los

defensistas, insisten en que la fuerza no debe ser sólo defensiva, pero sí compatible con la causa progresista que, en su caso, acabará con la guerra. Por ejemplo, hay reformistas que creen que pelear para retener posesiones coloniales, a pesar de ser un acto defensivo, puede no estar justificado debido a que el colonialismo es un obstáculo para el mantenimiento de un orden mundial justo. Las ideas reformistas sobre las relaciones internacionales tienen su origen en la Ilustración y son la contrapartida de las ideas progresistas en torno a la política interior.

Si bien una gran parte de los activistas pacifistas suscribieron, desde el principio, los enfoques absolutistas y reformistas, el público en general poco o nada sabía de ellos debido a que no existe una terminología asentada. Antes del siglo XX no había una denominación oficial ni para los absolutistas (a los que se solía denominar defensores de la «no resistencia») ni para los reformistas (en 1846 el absolutista norteamericano Elihu Burritt utilizó la expresión «defensor de la paz a través de la guerra meramente defensiva», uno de los circunloquios más sucintos) (Ceadel, 1996, p. 28). El uso de la palabra «pacifismo» en un principio no sólo no disipó la incertidumbre etimológica, sino que la incrementó. El término se acuñó en Francia en 1901[1] y en el lapso de una década se había adoptado en la mayoría de las lenguas, si bien algunos puristas insistían en que la forma correcta de decirlo en inglés era «pacificismo» *(pacificism)*. El neologismo empezó siendo un término paraguas con el que se pretendía dejar claro que el movimiento por la paz contaba con un programa positivo que iba mucho más allá del federalismo internacional al que una facción pretendía reducirlo. En el fondo, como había

más reformistas que absolutistas, el término hacía referencia al rechazo al defensismo (y al militarismo y las cruzadas). En Europa continental, donde el absolutismo ha tenido mucho menos eco que en el mundo anglófono, «pacifismo» nunca ha perdido su significado general y, en las raras ocasiones en que hay que especificar la referencia a una postura absolutista, se añade el adjetivo «absoluto» o «integral».

Sin embargo, en Gran Bretaña y los Estados Unidos, donde la corriente absolutista ha ejercido mayor influencia, el pacifismo ha ido adquiriendo, paulatinamente, un sentido más riguroso. El giro semántico tuvo su origen en la Primera Guerra Mundial debido a la publicidad dada a los objetores de conciencia, a los que se colgaba la etiqueta de «pacifistas». Se trataba de una minoría que insistía en que no se podía justificar ni siquiera la guerra defensiva ante una agresión totalitaria.

Lo que dejaba a la lengua inglesa sin término que designara a la mayoría reformista del movimiento pacifista, una carencia que llevó al historiador de Oxford A. J. P. Taylor a sugerir el uso de «pacificismo» (Taylor, 1957, p. 51). No parecía muy consciente de que había sido una variante de «pacifismo», en vez de un término con entidad propia. Sin embargo, su propuesta tuvo el mérito de identificar a aquellos que, sin ser opositores fundamentalistas al uso de la fuerza militar en cualquier circunstancia, sostenían un punto de vista «pacífico» en sus análisis de las relaciones internacionales. A falta de un término mejor, vamos a recurrir a él en las páginas que siguen.

Pacifismo (absolutismo) y *pacificismo* (reformismo) difieren entre sí lo suficiente como para que hablemos de ellos por

separado. Empezaremos por el último, dado que fue el punto de vista más popular y porque su evolución resultó contextualmente significativa para el pacifismo, pero no al revés.

Pacificismo

El *pacificismo* surgió durante el siglo XVIII[2], en un momento en que empezaba a manifestarse cierta fe en la armonía de los intereses internacionales y se percibía, por primera vez, la capacidad de la presión pública para alterar las políticas de los gobiernos. En este capítulo nos centraremos sobre todo en Gran Bretaña, donde el movimiento fue más fuerte, seguido del resto de los países anglófonos, los Países Bajos y Escandinavia. Se fragmentó en tantas corrientes como ideologías reformistas, empezando por las variantes radicales y liberales. Tras la década de 1790, los *pacificistas* empezaron a afirmar que la guerra se debía a la incompetencia y el egoísmo de unas elites que protegían sus inversiones e intereses, siendo así que el remedio estaba en el control popular. Tras 1830, el *pacificismo* liberal achacaba la guerra a la obsesión irracional con el prestigio de los estados y proponía remedios internacionales como la interdependencia económica, el desarrollo de un derecho internacional y la creación de organizaciones internacionales (idea que no tuvo mucho apoyo hasta la Primera Guerra Mundial). A mediados del siglo XIX, radicales y liberales se hicieron eco de la propuesta de Richard Cobden, un defensor británico del libre comercio que afirmaba que cuando la aristocracia perdiera poder ante los nuevos estamentos comerciales, la política exterior sería mucho menos violenta.

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX, arremetió

contra el *pacificismo* un darwinismo social que halló gran eco debido a la unificación alemana, la industrialización y la creciente competitividad imperial, circunstancias todas ellas que parecían basarse en una visión del mundo defensista o incluso militarista. Dos intelectuales con conexiones en el mundo ruso, Jacques Novicow e Ivan Bloch, lideraron el contraataque del *pacificismo* a finales de siglo. Novicow era el hijo cosmopolita de un fabricante, y afirmaba en 1893 que el pensamiento de Darwin era en realidad antibélico. Pues aunque la vida humana constara de toda una serie de luchas, en último término prevalecería la inteligencia sobre la beligerancia. En algún momento, las leyes científicas acabarían con el «estado de guerra perpetua entre las naciones civilizadas». Los activistas del movimiento por la paz podían favorecer este proceso apelando al egoísmo en vez de a las emociones y haciendo campaña a favor de metas prácticas, como la creación de una federación europea que, sin ser utópica, instaurara una paz perpetua (Novicow, 1893, pp. 424, 691-695; sobre la «biología de la paz» en general, véase Crook, 1994). Cuando años más tarde Novicow popularizó su punto de vista para el movimiento por la paz, señaló que «la guerra es una selección de lo peor, pues destruye a los más cultivados, dejando con vida a los más bárbaros», y proseguía afirmando que «no hay nada en las leyes de Darwin que impida que toda la humanidad se una en una federación en la que reine la paz» (Novicow, 1912, pp. 67, 164). Bloch era un banquero y constructor de ferrocarriles de origen judío-polaco al que se suele atribuir la hazaña de haber convencido al zar para que asistiera a la Conferencia de La Haya de 1899. Hacía hincapié en la reciente evolución tecnológica y señalaba, en 1898: «La

guerra se ha vuelto imposible, el precio que hay que pagar por ella es el suicidio». En su opinión, la invención del rifle automático suponía que, en el futuro, los «conflictos acabarían en matanzas… a una escala tan terrible que impediría que las tropas pudieran llevar el combate a su culminación». Las guerras acabarían siendo guerras de desgaste que generarían hambrunas, la bancarrota del Estado, el colapso social y la revolución socialista (Bloch, 1899, pp. xvi-xvii, xxxi).

A principios del siglo xx, dos autores británicos, J. A. Hobson y Norman Angell, adaptaron exitosamente el *pacificismo* liberal a las circunstancias cambiantes. Hubieron de enfrentarse al entusiasmo popular que había suscitado la Guerra de los Bóers. El radical Hobson concedía que «las multitudes han sucumbido al patriotismo debido, en parte, a los perniciosos efectos que ejercen sobre su sistema nervioso las malas condiciones de vida en las ciudades de nuestros grandes centros industriales, pero también a una prensa tendenciosa, prejuiciada y esclava» (Hobson, 1901, pp. 1, 7, 125). Sin embargo, en su obra clásica, *Estudio del imperialismo*, rechazaba los diagnósticos «meramente sentimentales que explican las guerras u otros errores nacionales alegando estallidos de animadversión patriótica o errores de gobierno». Afirmaba que la guerra, aun siendo irracional «desde el punto de vista de toda la nación», era «lo suficientemente racional desde el punto de vista de ciertas clases que forman parte de esa nación», sobre todo de los financieros que, no siendo capaces de hallar buenas inversiones en casa debido al escaso poder adquisitivo que tienen las masas en las sociedades desigualitarias, invierten en el extranjero esperando que el Estado use la fuerza para

defender e incluso promover sus intereses. El análisis económico de Hobson era una novedad, pero políticamente recomendaba un radicalismo tradicional. «Hay que asegurar el gobierno popular, en forma y esencia, para garantizar el internacionalismo. Si no se cambia el gobierno clasista, no se podrá acabar con el imperialismo militar y los conflictos internacionales» (Hobson, 1902, pp. 52, 171).

Como liberal, Norman Angell (cuyo nombre completo era Ralph Norman Angell Lane) no estaba de acuerdo con la idea de que «controlando democráticamente al sector financiero no había nada que temer». Influido por los estudios sobre psicología de masas (Le Bon, 1895) y basándose en sus propias observaciones sobre la xenofobia realizadas en Gran Bretaña, Francia y los Estados Unidos, hacía hincapié en los factores no económicos, como las emociones o lo que denominaba la «mente de las masas», capaces de frustrar las esperanzas de Cobden (Lane, 1903, p. 30). A medida que se intensificaba la carrera naval anglogermana se fue convenciendo de que Cobden tenía razón cuando afirmaba que las circunstancias financieras apuntaban en una dirección antibélica. En 1909 publicó un panfleto que más tarde convirtió en éxito de ventas, *The Great Illusion [La gran ilusión]* en el que insistía en que, «debido a las complejas interdependencias existentes entre los capitalistas del mundo» (Angell, 1909a, p. 44), incluso una exitosa guerra de conquista sería contraproducente. Si Alemania se hiciera con la riqueza que las colonias proporcionaban a Gran Bretaña, sufriría problemas financieros estructurales que, al fin y a la postre, harían de ella un perdedor económico neto. Sin embargo, a pesar de que su pacifismo era abiertamente materialista y se había

desvinculado del moralismo del antiguo «movimiento por la paz», dirigiéndose más a las elites que a las masas, como deseaba Novicow, Angell no proponía más remedio que la educación.

Los socialistas respondieron a estas críticas liberales y radicales culpando de la guerra al capitalismo. Si bien ya se oía hablar de esta tendencia a mediados del siglo XIX, se trata de una corriente de *pacificismo* que no logró destacar en los debates sobre la conveniencia o no de la guerra hasta que el socialismo se convirtió en una fuerza que tener en cuenta en la política interior. Así, a principios del siglo XX empezaron a escucharse con cierta frecuencia opiniones como la expresada por el político escocés Keir Hardie en 1907: «No veo cómo puede triunfar la paz mientras la sociedad no se reorganice sobre la base del comunismo no competitivo. Yo soy socialista por esta razón, entre otras».

Para los *pacificistas* la Primera Guerra Mundial fue un *shock,* pero también un nuevo estímulo. Pocos meses antes, el periodista H. N. Brailsford había pronosticado: «No habrá más guerras entre las seis grandes potencias» (Brailsford, 1914, p. 35), expresando así una complacencia que había logrado coexistir con la preocupación suscitada por la carrera armamentística. Antes de 1914 la gran mayoría de los liberales angloamericanos habían propuesto como solución los arbitrajes bilaterales (con laudos pronunciados por árbitros nombrados por la Conferencia de La Haya de 1890) o hablaban mucho, aunque vagamente, de una federación internacional. Al estallar la guerra se unieron en la exigencia de la creación de una «liga de naciones», una organización internacional permanente que exigiría a sus miembros que sometieran a la consideración de un tercero cualquier

desavenencia internacional (aunque el laudo no fuera vinculante en todos los casos), así como que ofreciera ayuda a todos en caso de agresión, sin renunciar en ningún otro aspecto a su soberanía nacional.

El mayor promotor de este increíble consenso proliga fue el politólogo de Cambridge Golsworthy Lowes Dickinson, que afirmaba que el militarismo alemán que había dado lugar a la guerra se debía, a su vez, a una «anarquía» internacional de la que eran responsables todos los países (Dickinson, 1915, 1916, 1917). La mejor exposición de sus ideas no se publicó hasta una década después (véase Dickinson, 1926). La idea de la liga gustó especialmente en Gran Bretaña y los Estados Unidos. Un activista pacifista holandés señalaba en 1917: «En el continente sólo se habla de seguir trabajando en el proyecto de las conferencias de paz de La Haya» (De Jong van Beek en Donk, 1917, p. 10). La Liga de Naciones triunfó finalmente cuando un converso estadounidense, el presidente Woodrow Wilson, metió a su país en la guerra. La consecuencia fue que los *pacificistas* radicales y los defensistas aportaron sus propias sugerencias para la constitución de la liga. Los primeros eran más ambiciosos y propugnaban la creación de un organismo supranacional que atajara las causas económicas y políticas de la guerra. Los segundos eran más conservadores y sólo querían un Concierto Europeo institucionalizado (véanse los diversos modelos en Ceadel, 1991). Los únicos que consideraban inaceptable la idea de la liga eran los socialistas, ya que se trataba de una liga capitalista. Su *pacificismo* halla su mejor y más famosa expresión en la obra *Imperialismo,* publicada por Lenin en 1916, en la que se adoptaban gran parte de los análisis económicos de Hobson,

pero insistiendo en que no bastaría con el control democrático si no se acababa con el capitalismo: la única solución real.

En 1919 se creó la Liga de Naciones, que empezó sus trabajos un año después, ante el desagrado de los socialistas, que seguían insistiendo en que lo que causaba las guerras no era la anarquía internacional, sino el capitalismo (el debate entre los socialistas y los defensores de la Liga de Naciones se halla en Brinton, 1935). Tampoco gustaba a los radicales, que la consideraban una liga de los gobiernos, no de los pueblos. Sin embargo, fue una gran innovación, y durante una década y media se erigió en el pilar de las esperanzas *pacificistas,* sobre todo en Gran Bretaña. Tras la Primera Guerra Mundial se había creado una nueva disciplina: las relaciones internacionales. Tuvo tanto éxito que Gilbert Murray, profesor de Filología clásica de la Universidad de Oxford y gran defensor de la Liga, describía la organización universitaria como «una Liga especial de Cátedras de Naciones».

Sin embargo, la Liga fue perdiendo crédito debido a la toma japonesa de Manchuria en 1931, el fin de la Conferencia mundial de Desarme en 1933 y, sobre todo, la conquista de Etiopía por parte de Mussolini, completada en 1936. Este último suceso, unido a la remilitarización de Renania por parte de Hitler y la rebelión de Franco en España ese mismo año, polarizó a la opinión pública sobre si convenía contener al enemigo o negociar con los agresores. No sin cierta reluctancia, algunos *pacificistas* se mostraron a favor de la contención; algunos liberales también hablaban de «seguridad colectiva», queriendo decir que lo que validaba la amenaza era su dimensión internacional. Hubo

socialistas que hablaron de la creación de un «frente de paz» formado por las democracias occidentales y la Unión Soviética para demostrar que lo que legitimaba la contención era el carácter progresista de los estados implicados en ella. No negaban que este halo progresista no lograba ocultar lo mucho que se parecía la contención a una política defensista basada en el rearme y en las alianzas, que se legitimaba apelando a unos intereses nacionales para los que el *pacificismo* siempre había estado buscando una alternativa. Por esta razón, muchos *pacificistas* apoyaron en principio los acuerdos negociados, abandonando luego la Liga y exigiendo la pacificación bajo el lema «cambio pacífico», un término que hicieron suyo los académicos «realistas» (Angus, 1937; Cruttwell, 1937; Manning, 1937) y muchos profesores que originariamente se habían mostrado favorables a la Liga, con E. H. Carr a la cabeza (Carr, 1936, 1939).

Sin embargo, el internacionalismo idealista nunca llegó a desaparecer del todo. Algunos *pacificistas* liberales argumentaban que el fracaso de la Liga demostraba que había que emprender un proyecto de supranacionalismo más ambicioso. Inspirándose en el éxito de la federación estadounidense tras el fracaso de la Confederación, un periodista del *New York Times,* Clarence K. Streit, proponía la creación de una federación comparable entre las democracias del mundo. Su libro *Union Now: A Proposal for a Federal Union of the Democracies of the North Atlantic [La Unión ahora: una propuesta de unión federal de las democracias del Atlántico Norte]* tuvo un impacto considerable debido, en parte, a que Hitler ocupó Praga casi inmediatamente después de su publicación, en marzo de 1939. Hitler demostraba así que era sólo pangermanista y que buscaba la

expansión y el control, también sobre pueblos que no eran germanos, desacreditando la salida negociada. El federalismo atrajo una atención considerable, habida cuenta de que la guerra parecía inevitable y no había ideas nuevas que aplicar en el ámbito internacional. Si bien posteriormente el movimiento se fragmentó, dando lugar a diferentes tendencias (atlanticismo, europeísmo, globalismo y funcionalismo), acabó ocupando, como muy bien señalara en 1940 un intelectual de izquierdas, «el mismo lugar en la mentalidad pública que ocupara la Liga de Naciones en la segunda mitad de la guerra de 1914-1918» (Strachey, 1940, p. 7).

Sin embargo, aunque se hubiera creado la Organización de las Naciones Unidas y se hubieran realizado progresos en la integración de Europa, las esperanzas de los idealistas se desvanecieron tras la derrota de Alemania y Japón en 1945. De hecho, en la primera década de la Guerra Fría se redujo enormemente la influencia del *pacificismo*. Durante mucho tiempo la bipolarización del sistema fue frustrando las expectativas que la corriente liberal tenía puestas en la posibilidad de que la Segunda Guerra Mundial generara lo que el vicepresidente de los Estados Unidos calificara de «un mundo único» (Wilkie, 1943). Un núcleo de federalistas mantuvo vivo su ideal; todavía a principios de la década de 1960, Amitai Etzioni señalaba: «Esta generación ha venido exigiendo, a un ritmo de un libro cada tres años, la formación de un gobierno mundial que acabe inmediatamente con la violencia internacional». Afirmaba asimismo que no cabía desechar definitivamente la posibilidad de que la Organización de las Naciones Unidas acabara convirtiéndose en un cuerpo supranacional (Etzioni,

1962, pp. 173-175; 1964, pp. 226-235). La Unión Soviética hizo un flaco favor al *pacificismo* occidental apropiándose de su retórica para defender campañas «de paz» comunistas. El realismo se convirtió rápidamente en el «paradigma» dominante de la profesión dedicada a las relaciones internacionales y su mensaje se difundió eficazmente a través de las sucesivas reediciones del manual escrito por el politólogo Hans Morgenthau (1949), que dotaba de legitimidad intelectual a la política de contención del bloque soviético desplegada por la OTAN.

Sin embargo, en las fases subsiguientes de la Guerra Fría, las armas nucleares produjeron una alarma considerable en Europa y los Estados Unidos. Durante las décadas de 1950 y 1960, las lluvias ácidas producto de las pruebas nucleares generaron ansiedad y, a principios de la década de 1980, surgió el temor de que la nueva generación de armas nucleares incorporadas a los misiles Cruise y Pershing no fuera sólo un instrumento de disuasión. Muchos de los que llamaban al desarme nuclear unilateral predicaban en el vacío ideológico, otros incorporaron el tema de las armas nucleares a una versión modificada del radicalismo que tuvo cierto eco tras décadas de ser una mera comparsa de la perspectiva socialista. También aparecieron dos nuevos tipos de *pacificismo* como consecuencia del movimiento de liberación de la mujer y de los movimientos ecologistas surgidos en los países desarrollados.

La crítica radical se dirigía, sobre todo, contra la creación de los complejos de la industria militar, un fenómeno contra el que ya había advertido el presidente Eisenhower en su discurso de despedida. En los Estados Unidos su auge se vio estimulado por la Guerra de Vietnam, que hizo que muchos

estadounidenses consideraran que la causa principal de los conflictos internacionales del momento era su propia política interna y las estructuras sociales en las que se basaba. El radicalismo podía incluir el problema nuclear en sus análisis señalando que el secretismo y la necesidad de reacción inmediata que requería el uso de este tipo de armas era incompatible con la exigencia de responsabilidad propia de las democracias y que el control popular instaurado tras su eliminación podría dar lugar a una política exterior pacífica. De hecho, la amenaza nuclear, al ser un peligro para la humanidad en su conjunto, vació de contenido real los análisis de política internacional centrados en las clases sociales y el radicalismo recobró algo del predicamento que había ido perdiendo a lo largo del medio siglo anterior. En la década de 1980, E. P. Thompson, distinguido historiador del radicalismo inglés y excomunista que había contribuido a crear una *New Left,* independiente aunque de corte marxista, empezó a señalar que la culpa de la irracional carrera de armamento que afectaba al mundo entero era del *lobby* de defensa soviético y sus homólogos occidentales. Al contrario que los radicales tradicionales, consideraba que estos *lobbies* no eran meros grupos de presión, aunque admitía que gozaban de cierta autonomía, sino parte integrante de una nueva estructura a la que denominaba «exterminismo». En su opinión, no es que en los Estados Unidos y la Unión Soviética hubiera complejos dedicados a la industria militar, sino que *eran* esos complejos. «El sector dominante (sistemas de armamento y todo lo que los rodea) no ocupa mucho espacio social y el secretismo incentiva su escasa visibilidad, pero fija las prioridades de la sociedad en su conjunto» (Thompson, 1980, p. 23). Sin embargo, en su

momento Thompson parecía otro radical ortodoxo cuando afirmaba cosas como: «Lo que se necesita es menos control de armamentos y un mayor control de los líderes políticos y económicos que controlan esas armas» (Thompson, 1982, p. ix; otros ejemplos de retórica radical en relación a los movimientos antinucleares pueden verse en Ceadel, 1987, pp. 119-121).

La vertiente pacifista del movimiento feminista también tiene una larga historia, pero, hasta entonces, se había centrado en la movilización de mujeres en apoyo del pacifismo o del *pacificismo* liberal, radical o socialista, más que en formular una teoría propia. El movimiento de liberación femenino elaboró en la década de 1970 un *pacificismo* explícitamente feminista que achacaba las guerras al patriarcalismo y, en la década siguiente, aplicó una crítica basada en el género al problema nuclear. Así, por ejemplo, en 1980 la Organisation of Women británica criticó la amenaza nuclear señalando que «las armas nucleares eran un tema totalmente feminista». Una de sus activistas, Lucy Whitman, afirmaba: «Como muchas feministas, estoy convencida de que las armas y la energía nuclear son la manifestación más brutal de un sistema patriarcal homicida que ha generado muchas desgracias a lo largo de la historia» (*Spare Rib*, nov. 1980).

Por entonces había aparecido un movimiento ecologista que consideraba que la existencia de armas nucleares era un claro ejemplo de desequilibrio ecológico. Insistían en que las armas nucleares eran algo más que un mero error en un mundo, por lo demás, sano. En palabras del activista británico Jonathan Porritt, «eran el resultado lógico del tipo de sociedad que habíamos creado, el epílogo de una forma

de ver el mundo basada en la explotación, la falta de atención y la ausencia de pensamiento». Nunca se declaró pacifista, sino eco*pacificista*. «La paz, para ser duradera, debe basarse en una comprensión genuina de la relación existente entre el planeta y los que lo habitamos… De ahí que los ecologistas insistan en que no se debe hablar de paz en el vacío, hay que relacionar el problema con nuestro modo de vida… el industrialismo genera necesariamente beligerancia» (Porritt, 1984, pp. 60-61, 156, 160-161).

En el ámbito de las relaciones internacionales se empezó a criticar la hegemonía del ideal realista para regular las relaciones entre estados. En Escandinavia se creó una nueva subdisciplina de los estudios sobre la paz y se acuñaron términos como «violencia estructural» (Galtung, 1969). Los politólogos estadounidenses más destacados empezaron a hablar de relaciones «transnacionales» entre sociedades civiles y de su positiva contribución a la «interdependencia» (Keohane y Nye, 1971, 1977), así como a analizar la teoría de que las democracias no se hacen la guerra las unas a las otras (Doyle, 1983). Esta idea, que se suele atribuir a *La paz perpetua* de Kant (Kant, 1903 [1795]), ya había sido formulada previamente por Paine y Godwin (Ceadel, 1996, pp. 38-39). Todo esto no eran más que síntomas de un renovado interés académico en torno a una agenda esencialmente *pacificista*.

Además, los hombres de Estado recobraron el interés por reformar el sistema internacional tras la Guerra Fría. El presidente estadounidense George Bush y el secretario general de la Organización de las Naciones Unidas, Boutros Boutros-Gahli, tenían la esperanza de que se pudiera crear un nuevo orden mundial basado en las ideas de Wilson y, en

un principio, la administración Clinton se mostró entusiasmada con la idea de que la democracia pudiera fomentar la paz.

Sin embargo, todas estas perspectivas demostraron ser ilusorias cuando empezaron a estallar aquellos conflictos que habían permanecido latentes durante la Guerra Fría: el *pacificismo* terminó el siglo XX menos confiadamente de lo que lo había empezado. Lo cierto es que la tradición de la guerra justa agonizaba por el hecho de que los bombardeos selectivos de la Segunda Guerra Mundial habían acabado con las limitaciones que imponía el *ius in bello*. La teoría de la guerra justa renació (p. ej., Walzer, 1977; Johnson, 1984), en gran medida, gracias a los especialistas en ética católicos (p. ej., Ramsey, 1961; Finnis, Boyle y Grisez, 1987). Pero, como ya hemos señalado, desde sus filas nunca se exigió la abolición de todas las guerras. Hoy ha desaparecido todo vestigio de militarismo, tras un breve culto a la lucha de guerrillas que tuvo lugar en la década de 1960 y principios de la de 1970. Sin embargo, en la década de 1990 volvió a cobrar fuerza la idea de cruzada, cuando se decidió apoyar la acción militar contra Serbia para castigarla por el trato que había dispensado a los musulmanes de Bosnia y a los albaneses de Kosovo. El defensismo sigue siendo la tendencia dominante en el ámbito de las relaciones internacionales. Ni siquiera los progresistas defienden ya esa tradición que exige la total abolición de las guerras a través de la adopción de medidas políticas.

Pacifismo

El pacifismo también tuvo su momento de gloria a principios del siglo XX. Como ideología (y no como expresión de una peculiaridad sectaria) no es más antigua que el

pacificismo, pues se abrió camino a partir de las formulaciones de ciertas sectas cristianas como los cuáqueros y los menonitas, recogidas a finales del siglo XVIII por una pequeña minoría del protestantismo, sobre todo evangélico, de Gran Bretaña y los Estados Unidos. De modo que en la segunda mitad del siglo XIX el movimiento hubo de enfrentarse a dos problemas que se habían agravado por aquellos años: cómo aplicar una idea absolutista en la política mundial y cómo defender su valor religioso en un mundo que tendía a la secularización.

En la esfera política, el pacifismo podía elegir entre tres orientaciones. En uno de los extremos estaba la idea optimista de que no llevaría demasiado tiempo convertir a una nación al pacifismo. Un país desarmado no sufriría agresiones debido a que, o gozaría de la protección que Dios dispensaba a los que tenían fe (en palabras de algunos pacifistas de principios del siglo XIX), o sería moral y psicológicamente vergonzoso atacar a los no violentos (como dirían los seguidores de Gandhi cien años después). En el otro extremo se defendía la idea pesimista de que la conversión sería lenta y de que, hasta que no fueran pacifistas todas las naciones, el movimiento no tendría nada que ofrecer al mundo de la política: los pacifistas se limitarían a levantar testimonio de su fe en tanto que ideal a largo plazo. Entre estas dos posturas extremas existía una orientación colaboracionista que aceptaba que el pacifismo no llegaría a ser una política práctica en un futuro inmediato, pero exigía a sus colaboradores que participaran en la vida política formulando propuestas *pacificistas* que tuvieran posibilidades reales de ser aplicadas, reduciendo así las incidencias de la guerra.

Sin embargo, todas y cada una de estas posturas tenía sus inconvenientes. La optimista, por muy inspiradora que resultara ser en circunstancias favorables, se mostraba más segura de la intervención divina en el ámbito internacional de lo que parecía confirmar la experiencia. La visión pesimista era más estimulante en situaciones de adversidad real, pero resultaba demasiado quietista como para atraer a los activistas que querían luchar por esta causa. La postura colaboracionista, si bien parecía muy sensata, planteaba un problema especialmente grave: ¿cómo podían los pacifistas defender y justificar su propio absolutismo si aceptaban que el reformismo era lo mejor para acabar con las guerras? La primera asociación pacifista seria y duradera del mundo, la Peace Society (creada en Londres en 1816), tuvo muchos problemas para sostener su programa original, de modo que, a partir de la década de 1840, se dedicó a elaborar nuevos y *prometedores* modelos de arbitraje y de desarme general *pacificistas,* en vez de difundir sus teorías sobre la no resistencia, que fueron perdiendo así gradualmente su original talante absolutista. Algunos cuáqueros se sintieron obligados por su religión a seguir siendo pacifistas, pero, como aceptaban que, en términos de la política mundial, lo único que tenía sentido era el *pacificismo,* dejaron de difundir el pacifismo como credo universal. Dejaron de exigir a los que no eran cuáqueros que adoptaran su punto de vista absolutista, alegando que contar con una mayoría pacifista no beneficiaría a la sociedad en su conjunto[3]. Resultaba difícil diferenciar entre su versión del pacifismo colaboracionista y el mero «exencionismo» (Ceadel, 1987, pp. 139-141): la idea de que la guerra está mal sólo para las elites y no para la gran mayoría, cuya predisposición a

recurrir a la fuerza militar resulta, de hecho, esencial. Aunque es raro que se formule el exencionismo, ya se expresa claramente en la réplica dada a una mujer durante la Primera Guerra Mundial por uno de los miembros del Círculo de Bloomsbury. Al ser preguntado sobre por qué no estaba luchando por la civilización, como el resto de los hombres de su quinta, el interpelado respondió: «Señora, *yo* soy la civilización por la que ellos luchan» (Holroyd, 1967, vol. I, p. 416).

La necesidad de adaptarse a unas sociedades en las que la fe religiosa estaba perdiendo predicamento también generó mucha incertidumbre entre los pacifistas de finales del siglo XIX. A medida que pasaba el tiempo, incluso aquellos que seguían siendo cristianos devotos se resistían a defender la idea de que Dios salvaría a un país desarmado y a fundamentar su pacifismo exclusivamente en consideraciones teológicas. De modo que recalcaban la falta de humanidad y de utilidad de las guerras, afirmando que eran secundarias e incompatibles con las enseñanzas cristianas. Pero, aunque a mediados de siglo el libre pensamiento hubiera dado lugar a una corriente de pacifismo agnóstica (la del chartista Thomas Cooper), aún no había evolucionado lo suficiente como para constituir una alternativa a las versiones políticas del humanismo y el utilitarismo pacifista o a las teorías cristianas.

Las dificultades por las que atravesaba el pacifismo a finales del siglo XIX explican el atractivo ejercido por la no violencia, basada en una concepción cristiana de la vida propuesta a partir de la década de 1880 por un aristócrata, novelista y antiguo soldado: León Tolstoy, un ejemplo más de la contribución creativa de los intelectuales rusos de

finales del siglo XIX a la paz (Tolstoy, 1895, 1894). Aunque Tolstoy criticaba su represivo sistema político, también se había visto influido por el anarcopacifismo que William Lloyd Garrison y otros llevaban medio siglo predicando en Nueva Inglaterra. En un principio actuaban movidos por la alienación que experimentaban ante un sistema político que toleraba la esclavitud, pero, más adelante, los garrisonianos, al igual que el resto de los pacifistas estadounidenses, apoyaron el uso de la fuerza militar para acabar con los estados esclavistas, poniendo así en entredicho su compromiso pacifista. El perfeccionismo de Tolstoy, su requerimiento de devolver bien por mal y sus críticas a los paliativos *pacificistas* como las Conferencias de La Haya estaban en duro contraste con los mensajes recibidos por muchos miembros de la Peace Society y la Society of Friends. Y, si bien derivaba del cristianismo, su «ley del amor» tenía rasgos universalistas y revolucionarios que resultaban atractivos a los humanistas, socialistas y anarquistas. Una afirmación formulada en 1915 por un británico contrario al movimiento por la paz muestra la influencia internacional que ejercieron sus ideas. «En un principio, el pacifismo se encarnó sobre todo en la Society of Friends y se difundió entre los cuáqueros. Sin embargo, en años recientes se basa sobre todo en las enseñanzas de Tolstoy» (Ballard, 1915, p. 16).

La Primera Guerra Mundial llevó a la mayoría de los pacifistas a aceptar la idea de Tolstoy de que sólo el rechazo personal a la guerra podría crear las condiciones en las que los seres humanos pudieran vivir sin recurrir a la violencia. Hasta los pacifistas de la Fellowship of Reconciliation, los pacifistas cristianos más quietistas, reconocían que «estaban

llamados a una misión más alta que la de parar la guerra», a saber, «la de destruir el espíritu y el modo de vida que engendra las guerras» (Roberts, 1915, p. 33). A lo que hay que sumar que el mundo anglófono se empezaba a escindir entre pacifismo y *pacificismo* y que un escaso número de objetores de conciencia empezaba a abrirse camino. Los más valientes de entre ellos pudieron manifestar públicamente sus creencias. Fue el caso de algún destacado socialista como el joven activista de la ILP, Clifford Allen, que afirmaba que la filosofía política impedía acabar con la vida de los demás. Ciertamente, las circunstancias de la guerra limitaron mucho sus posibilidades de articular una ideología socialista-pacifista y, a veces, no tuvieron más remedio que recurrir a argumentos cristianos que resultaran socialmente más aceptables. Además, la Revolución rusa de 1917 llevó a algunos, entre ellos a Allen, a reinterpretar su socialismo para dar cabida al uso de la fuerza militar si hubiera que defender el Estado de los trabajadores. En otras palabras, al final también acabaron recayendo en el *pacificismo* (Ceadel, 1980, pp. 52-56). Aun así, era la primera vez que aparecía en escena un pacifismo explícitamente político.

Tras la Primera Guerra Mundial, la influencia de la Liga de Naciones era tan grande que muchos pacifistas la apoyaron con la esperanza de que fuera capaz de ejercer la suficiente autoridad moral como para no tener que echar mano de la coacción que, según sus tratados fundacionales, podía aplicar legítimamente. Sin embargo, no todos los pacifistas optaron por la colaboración. Los hubo muy críticos con la Liga y algunos afirmaban, llenos de optimismo, que podían ofrecer alternativas más eficaces. En un libro publicado en 1925, el político laborista Arthur Ponsonby no

sólo criticaba a los defensistas («ningún arma calificada de “adecuada”…nos ofrecerá seguridad alguna ante la guerra»), sino también a los *pacificistas* liberales («la guerra de la Liga de Naciones será algo más que un pequeño y limpio *affaire* político»), afirmando que los pacifistas, en cambio, eran «sumamente prácticos». La confianza de Ponsonby descansaba en dos asunciones más que cuestionables. En primer lugar, afirmaba que la guerra se debía a simples errores y que «la agresión en el mundo actual, salvo en el caso de la lucha emprendida por las grandes potencias contra tribus o continentes atrasados y débiles, no debe ser una causa de guerra». En segundo lugar, consideraba que no había movimiento pacifista que hubiera alcanzado «proporciones dignas de tener en cuenta en una única nación», de modo que el desarme nunca podría ser unilateral.

Aquellos argumentos de Ponsonby dirigidos a señalar que había descubierto una «inspiración no tenida en cuenta hasta el momento en la defensa del pacifismo» resultaban más persuasivos. Hablaba de «las escalas que rigen el equilibrio de la razón aplicada a la guerra», diferenciándolas de principios «religiosos», «humanitarios» o «socialistas» (Ponsonby, 1925, pp. 85-89, 101-103, 109, 137, 139, 153). Este pacifismo consecuencialista y autoconsciente era una respuesta a la creciente conciencia de los perniciosos efectos que había tenido la Primera Guerra Mundial y a la perspectiva de que, puesto que «todo bombardero pasará» (como dijo ante el Parlamento el diputado conservador Stanley Baldwin en noviembre de 1932, en lo que probablemente fuera la aseveración más repetida en los años de entreguerras), cualquier guerra futura sería incluso peor.

El ingenioso Ponsonby había asumido que podría haber un sistema internacional libre de conflictos y regímenes liberales, pero, para ser creíble, una política pacifista debía reconocer la posibilidad de la agresión y el autoritarismo y diseñar una estrategia para luchar contra ellos. De manera que, a principios de la década de 1930, muchos pacifistas tenían la esperanza de que las técnicas de resistencia no violenta puestas en práctica por Mohandas K. Gandhi contra el gobierno colonial británico en la India se pudieran aplicar eficazmente a los conflictos internacionales. Así, por ejemplo, el abogado laboralista estadounidense Richard B. Gregg publicó un libro en 1934 en el que insistía en que las técnicas de Gandhi eran una suerte de «jiu-jitsu moral» capaz de «funcionar de modo diferente en las distintas naciones, pero… resultaría eficaz en todos los casos, del mismo modo que las guerras violentas también se habían dado en todas las naciones» (Gregg, 1936 [1934], p. 90).

Este tipo de ideas atrajeron la atención de la Liga de Naciones, pero quedaron totalmente descreditadas tras 1936. Fue en mayo de ese año cuando se creó en Londres la Peace Pledge Union (PPU), considerada la mayor asociación pacifista del mundo (con 136.000 miembros en abril de 1934, su mejor momento). Su fundador era un destacado pastor anglicano, el canónigo H. R. L. («Dick») Sheppard, pero la asociación abandonó expresamente un pacifismo cristiano que ya había sufrido serios ataques por parte del liberal inmanentista Karl Barth (un distinguido intelectual alemán) y el pacifista estadounidense Reinhold Niebuhr y se unió a la Fellowship of Reconciliation. Sus miembros se centraron en la elaboración de argumentos humanitarios y utilitaristas refinados por algunos de los admiradores más

destacados que ha tenido nunca una asociación pacifista. Por ejemplo, el novelista Aldous Huxley, que estaba entusiasmado con Gregg y deseaba dedicarse a una causa moral4, defendía el punto de vista humanitario:

> La humanidad es una y a ella subyace una realidad espiritual. Los hombres son libres para negar o afirmar su unidad en el espíritu. Aquellos actos y pensamientos que tienden a confirmar la unidad son correctos, los que la niegan no lo son. La guerra es la negación a gran escala y sistemática de la unidad humana y, por lo tanto, está mal. El pacifismo es una buena forma de política, la única política sensata que se haya sugerido en las circunstancias de la vida moderna (*Nash's Pall Mall Magazine,* julio de 1936, p. 77; véase también Huxley, 1936).

El filósofo Bertrand Russell, un conocido *pacificista,* abrazó la causa pacifista en 1936, convencido de que las fuerzas aéreas convertirían a la guerra en algo demasiado destructivo como para justificar cualquier beneficio concebible. Escribió un libro cuyo borrador remitió a Ponsonby, que ya había esgrimido argumentos utilitaristas similares una década antes, en el que defendía que un gobierno mundial legítimo podía estar justificado en el uso de la fuerza militar («El mal generado por la guerra es cuantificable y una guerra localizada por un buen fin puede hacer más bien que mal»). Concluía afirmando: «Creo que lo que está bien y lo que está mal depende de las consecuencias de las acciones emprendidas, en la medida en que puedan ser previstas. No puedo limitarme a decir: "la guerra es mala". Lo único que puedo afirmar es que la guerra moderna suele arrojar peores consecuencias que la más injusta de las paces» (Russell, 1936, pp. 151, 211-212).

En un principio, la PPU creía poder prevenir la guerra y, siguiendo el ejemplo de Gregg, instruía a sus miembros en la no violencia. Pero cuando se dieron cuenta de que nunca

reunirían la cantidad de miembros suficiente como para «marcar la diferencia» (en palabras de Ponsonby), optaron por la cooperación, apoyando a los *pacificistas* que, como Clifford Allen (actualmente Lord Allen de Hurtwood), promovían un giro hacia la paz.

Sin embargo, los miembros más concienzudos de la PPU adoptaron una orientación pesimista, la de la mayoría de los miembros de la Fellowship of Reconciliation, según la cual el pacifismo era más una forma de fe que un tipo de política. Hasta Huxley, tras abandonar los Estados Unidos en 1937, escribió un libro en el que, sin retractarse de su apoyo a las «políticas a corto plazo… de resistencia a la guerra», insistía en que «había que hacer algo más que desviar el mal, había que suprimir su fuente en la voluntad individual y concentrarse en una política a "largo plazo" en la que la meditación, la búsqueda de la meta tan oriental del "no apego" fuera la clave para alcanzar la conciencia necesaria de la existencia de "la unidad como realidad última"» (Huxley, 1937, pp. 24, 151, 298).

Otro defensor de la PPU, el crítico literario John Middleton Murry, pasó por una transición aún más extrema. Inicialmente afirmaba que «era tan probable como permite el discurrir humano que la Alemania fascista fuera totalmente incapaz de hacer la guerra a la pacifista Inglaterra» (Murry, 1937, pp. 26, 114). Más adelante decía: «Sólo podrán ganar la causa pacifista, si es que puede ganarse, aquellos que se den cuenta de que ganar es algo secundario. Lo importante es que todos los hombres y mujeres den testimonio, de ser necesario hasta el final». De manera que el pacifismo optimista de Murry se truncó en pesimismo a medida que se pasaba de un punto de vista político a otro cristiano sobre el

asunto. Murry señalaba, con aprobación, que también Huxley había cambiado su «escepticismo inicial, basado en el pacifismo, por un misticismo religioso» (Murry, 1938, pp. 9, 12).

Si bien el intelectualmente volátil Murry retomó brevemente su fe en el pacifismo práctico, muchos intelectuales de la PPU empezaron a considerar seriamente la creación de comunidades en las que pudieran sembrar la semilla del pacifismo y hacer de él un ideal a largo plazo para el que, como bien sabían, el mundo de la política no estaba preparado.

La Segunda Guerra Mundial causó un daño irreparable a las políticas pacifistas, pero las dotó de una legitimidad ética y religiosa demasiado exigente como para suscitar el entusiasmo popular. Los éxitos militares alemanes de 1940 hicieron que algunos miembros de la PPU se retractaran, entre ellos Russell. Los que no lo hicieron y se tornaron objetores de conciencia (una opción que sólo existía en los países liberales y protestantes del mundo anglófono, Escandinavia y los Países Bajos) solían sentirse mal por su pacifismo y ofrecían sus servicios en otros ámbitos que no fuera el estrictamente militar. Cuando se descubrieron los campos de exterminio de Hitler, en 1945, casi todo el mundo afirmaba que no eran el resultado del conflicto bélico en sí, sino la prueba definitiva de que existían males mayores que la guerra. Algunos pacifistas siguieron afirmando que sus políticas podían haber evitado la Segunda Guerra Mundial. Por ejemplo, A. J. Muste, al que más tarde se denominaría «Sr. Pacifista», en plena Guerra Fría (Chatfield, 1971, p. 370) afirmaba en los Estados Unidos: «Si hubiéramos estado dispuestos a invertir una décima o

una vigésima parte del dinero, la energía y la inteligencia que invertimos en la guerra en la rehabilitación económica de Alemania y otros países, no hubiera habido guerra, no podría haber habido guerra alguna» (Muste, 1947, pp. 11-12).

El pacifismo siguió siendo el punto de vista de una minoría, pero obtuvo mejor aceptación en los países liberal-democráticos de la posguerra. De ahí la decisión adoptada en países católicos como Francia (1963) e Italia (1971) de reconocer la objeción de conciencia. Sin embargo, muchos de los que se negaban a cumplir el servicio militar, como los Verdes en Alemania occidental y los radicales blancos en la Sudáfrica del *apartheid*, protestaban contra el sistema político y no contra la violencia armada en sí. Aparecieron muchos libros y panfletos pacifistas, sobre todo de autores cristianos que se aprovechaban de las últimas tendencias teológicas y ya no se centraban en Barth o Niebuhr, sino en el liberalismo. Entre ellos hay muy buenos libros, como los de John Yoder, un menonita especialista en ética (Yoder, 1976), pero ninguno tuvo un gran impacto ni sobre la opinión pública ni entre los intelectuales.

Cabía esperar que el interés que por un tiempo suscitara la no violencia entre los círculos progresistas hubiera dado un impulso al pacifismo. En cierto modo fue así, si bien se lo defendía como forma de lucha política en vez de como principio informador de un compromiso con la reconciliación social o internacional. En la década de 1970, John Hyatt, antiguo activista de la venida a menos PPU, hablaba de una «fuerte tendencia en el seno de los movimientos a favor de la no violencia y el pacifismo». Creía conveniente propagar la no violencia como una técnica susceptible de ser usada por cualquiera y al margen de

cualquier fundamento ético o filosófico» (Hyattt, 1972, páginas sin numerar). Gene Sharp, el teórico estadounidense de la no violencia, reconocía que la cuestión incluía la «coacción no violenta» (Sharp, 1973, pp. 741-744). Carter, Hoggett y Roberts también afirmaban por esos años que la no violencia no era un dogma, sino una técnica para la acción. Algunos de sus mayores defensores dejaron de ser activistas para convertirse en destacados especialistas universitarios en la no violencia (Carter, 1973, y Roberts, 1967). Era razonable aplicarla en mayor medida a la resolución de problemas internos que a las relaciones internacionales (como en el caso de los problemas raciales en Estados Unidos). Resulta muy significativo que el prólogo a la reedición de 1966 de la obra *The Power of Non-Violence [El poder de la no violencia],* de Gregg, lo escribiera el mayor luchador por los derechos de los afroamericanos, Martin Luther King.

También cabía esperar que el pacifismo diera nuevo auge al utilitarismo y el humanismo, tal como había ocurrido en el periodo de entreguerras. De hecho, hubo quien afirmó expresamente que no «apoyaría un conflicto armado por causa alguna… debido a que el resultado potencial de un conflicto armado es el uso de las armas nucleares», en palabras de un destacado activista británico de la Campaña por el Desarme Nuclear (Mackay y Fernbach, 1983, p. 65). Pero la gran mayoría no fue tan rotunda, como demuestra la existencia del término «pacifista nuclear», que describe a quien repudia las armas nucleares, pero no las convencionales; alguien que, como Arrowsmith, se convertiría en un auténtico pacifista debido a los riesgos implícitos en la escalada nuclear. De manera que, para evitar

confusiones, lo mejor es calificar a este último de «pacifista de la Era Nuclear» (Ceadel, 1987, pp. 144-145).

Hubo corrientes intelectuales que se beneficiaron más de la revolución nuclear que el pacifismo. Como ya hemos visto, es lo que ocurrió con el *pacificismo* en cierta medida. Otra de las grandes beneficiadas fue la tradición de la guerra justa. A pesar del escándalo sin precedentes desencadenado por su interpretación del *ius in bello,* los exponentes más destacados de esta tradición se distanciaron del pacifismo: Ramsey, explícitamente (Ramsey, 1988) y Finnis, Boyle y Grisez insistían en que su teoría moral no tenía nada que ver con el pacifismo y era más restrictiva que las versiones tradicionales, incluida la de Tomás de Aquino» (Finnis, Boyle y Grisez, 1987, p. 315).

A pesar de que ni la no violencia ni la amenaza nuclear parecían estimular el pacifismo tan significativamente como hubiera sido de esperar, la desastrosa implicación estadounidense en la Guerra de Vietnam entre 1965 y 1973 llevó a la formulación de una versión «contingente» del pacifismo, basada en una total desconfianza hacia los políticos y los militares. El influyente filósofo John Rawls afirmaba:

> Cuando los estados hacen la guerra, sobre todo si se trata de los grandes y poderosos, se comportan de un modo tan probablemente injusto que uno no tiene más remedio que llegar a la conclusión de que en un futuro próximo habremos de abjurar del servicio militar. Desde este punto de vista puede que sea razonable que adoptemos un pacifismo contingente. No es que las guerras no puedan ser justas, es que no pueden serlo en las presentes circunstancias (Rawls, 1971, pp. 381-382).

Paradójicamente, sería esta desconfianza la que llevaría a muchos pacifistas estadounidenses a apoyar el uso de la fuerza militar contra lo que calificaban de imperialismo. Por

ejemplo, Dave Dellinger, presidente de la National Mobilization to the End of the War of Vietnam, afirmaba en 1967: «Practico la no violencia, pero no repudio ni me opongo a lo que tiendo a denominar la violencia de las víctimas» (Lewy, 1988, p. 102). No se puede negar que han sido los pacifistas los que han ido trazando líneas. Como hemos comprobado, Tolstoy rechazaba cualquier tipo de violencia, mientras que Russell y Arrowsmith consideraban que algunas guerras internacionales habían estado justificadas antes de la invención de los bombarderos y las armas nucleares. Cuando les dejan explicar por qué trazan la línea donde la trazan, los pacifistas pueden rechazar con total coherencia cualquier guerra internacional, pero apoyar las guerras civiles y revoluciones justas. Esta fue, de hecho, la postura adoptada expresamente por Ponsonby (Ponsonby, 1925, p. 16). Sin embargo, durante la Guerra Fría los pacifistas estadounidenses no lograron justificar sus límites. Su anhelo de relevancia política les hizo condenar a su propio sistema político mientras ensalzaban de forma acrítica movimientos violentos de liberación nacional.

El fin de la Guerra Fría llevó a los pacifistas al terreno defensivo. La eliminación de los obstáculos a la agresión nacionalista y la disminución del riesgo de conflicto nuclear fomentó la defensa de un uso selectivo de la fuerza militar para defender, por ejemplo, los derechos de las minorías de Yugoslavia. Como miembro del comité ejecutivo de Resistencia Internacional a la Guerra, Christine Schweitzer, pensando en el reciente conflicto de Bosnia, admitía en una reunión celebrada en Zagreb en 1996: «Los pacifistas no han podido dar con las respuestas adecuadas para ciertas preguntas: “¿Cómo se defienden enclaves? ¿Cómo se acaba

con el bombardeo a civiles? ¿Cómo acabamos con los campos de prisioneros?”». Refiriéndose a la Guerra Civil Española, la Segunda Guerra Mundial, la Guerra de Vietnam y las guerras de liberación nacional y del Golfo insistía en que seguíamos enfrentándonos a los mismos problemas y acababa comentando: «Estamos ante una crisis del pacifismo, pero ni es única ni tan definitiva como parecen creer los que hablan del «fin del pacifismo» (*Peace News*, febrero de 1997, pp. 12-14).

A finales del siglo XX, el pacifismo se respetaba, pero no pasaba de ser la convicción moral de una pequeña minoría y de tener escasa credibilidad como política práctica. Para los absolutistas, más que para los reformistas, la abolición de la guerra parece más remota que nunca.

1 Lo acuñó el activista pacifista francés Emile Arnaud en agosto de 1901 y en un artículo publicado en *L’Indépendance Belge,* véase Cooper (1991, p. 60). Ese mismo mes se volvió a publicar el artículo, esta vez en *Les Etats-Unis d’Europe*, p. 1, referencia que debo a Irwin Abrams. Tras la conferencia pronunciada por Arnaud al mes siguiente en el congreso para la paz celebrado en Glasgow, apareció en las actas el término «les pacifistes» con el significado de «amigos de la paz», un término que procedía del siglo XVIII. Véase *Proceedings of the 10th Universal Peace Congress* (1901, pp. 74, 79).

2 Sobre lo que distingue al *pacificismo* de otros modelos de mejora de las relaciones internacionales desde el siglo XIV, véase Ceadel (1996, pp. 6-7, 63-66).

3 Véase, p. ej., la carta de J. W. Graham en la que pone en entredicho la afirmación de que «hacer la guerra es un pecado para un Estado cristiano» sin dejar de hacer hincapié en el hecho de que, personalmente, seguía siendo leal a las ideas cuáqueras sobre la paz, *Friend*, diciembre de 1882, p. 304. Hablo de este ejemplo en mi próximo libro sobre el movimiento pacifista británico desde los tiempos de la Guerra de Crimea hasta la Segunda Guerra Mundial.

4 La mejor fuente sobre Huxley es la biografía de David Bradshaw, aún pendiente de publicación (1996).

XXIII. Feminismos

Susan James

Durante todo el siglo XX, el feminismo se ha desarrollado en el seno de grupos más o menos inconexos, unidos entre sí por la convicción de que, en comparación con los hombres, las mujeres están discriminadas. Se trata de un mínimo consenso que nos ayuda a entender el feminismo en tanto que postura estable, pero también nos habla de la gran diversidad interna que se da en el movimiento. La concepción normativa de discriminación en torno a la que gira el consenso precisa de un análisis en profundidad, pues se la ha interpretado de las formas más diversas y ha dado lugar a toda una serie de feminismos con metas y compromisos teóricos diferentes. Esta difícil y compleja situación interna ha generado duraderas diferencias y debates.

Una de estas fuentes de conflicto es la relación existente entre teoría y práctica. En el primer cuarto de siglo, las feministas definieron su identidad a través de una serie de campañas políticas que tendían a mejorar la vida de, al menos, algunas mujeres. En muchos sectores se sigue afirmando que el feminismo es un programa de aplicación práctica que busca la reforma social y política. Como todo movimiento que pone en entredicho el *statu quo,* depende de una teoría crítica y de su habilidad para exponer las incoherencias de los principios establecidos a efectos de minar las prácticas basadas en ellos. No obstante, desde el feminismo mismo esta teoría crítica ha ido adquiriendo un grado de autonomía que la mantiene al margen de la política práctica, lo que, a su vez, ha suscitado diferencias entre las

feministas que querían un cambio político inmediato y aquellas movidas por intereses más filosóficos (Barrett, 1980, pp. 201-219; Hooks, 1984, pp. 17-31; Yeatman, 1994, pp. 42-53). Pero, si bien el equilibrio entre ambos tipos de problemas es variable, rara vez aparecen por separado. Por ejemplo, durante las campañas a favor del sufragio femenino, se pensaba menos en lo que era políticamente alcanzable que en argumentos de justicia sobre si había que pedir el voto para todas las mujeres, para algunas, para diversos grupos de hombres y mujeres o para todos los hombres. En los años setenta, los debates sobre la necesidad de pagar un salario por la realización de las labores del hogar y la discusión teórica sobre la justificación de esta medida iban acompañados de cierto interés práctico en torno a las posibilidades de organizar un cambio de tal magnitud.

Aparte de la existencia de una relación problemática entre teoría y práctica, tampoco hay acuerdo en torno al papel que desempeñar por una teoría más crítica y constructiva. A menudo se considera que el análisis crítico es uno de los aspectos fundamentales de la política feminista. Aquellas mujeres que creen que han de enfrentarse a los sistemas políticos y filosóficos que legitiman y sostienen el poder masculino se centran en la crítica. Pero, en algún punto del proceso teórico, esta ha de ceder ante la delicada tarea de articular nuevas categorías, argumentos y posibilidades. Es un teorizar constructivo, pero que tiende a alejarse de la práctica inmediata y que, en la medida en que toma prestados conceptos o métodos de aquellas teorías políticas que apoyan implícitamente el poder masculino, corre el riesgo de asimilar las mismas normas que critica y perder su sello de identidad (Whitford, 1991a, p. 97). De manera que

la historia del feminismo se ha visto frecuentemente ante la necesidad de reconciliar dos puntos de vista: el de aquella teórica que utiliza su marginalidad como fuente de sus ideas críticas y el de aquella otra que, para construir su propio punto de vista, se apropia del lenguaje de los poderosos. Una postura u otra han predominado en diversas épocas y lugares.

El ámbito de la teoría y la acción ha sido otro punto de escisión. Ha habido feministas que han atribuido la discriminación de las mujeres a disposiciones locales y concretas (por ejemplo, a la falta de legislación sobre la explotación laboral), mientras que otras han hallado formas de subordinación mucho más extensas, que hunden sus raíces en un sistema patriarcal persistente y muy antiguo. Cada uno de estos marcos teóricos arroja interpretaciones diferentes sobre el fenómeno y permite elaborar concepciones diversas entre el feminismo y otros movimientos políticos. Así, por ejemplo, mientras que las primeras pueden mostrar cierto optimismo en torno a lo que cabe lograr reformando la legislación vigente, las segundas, convencidas de la omnipresencia y adaptabilidad del modelo patriarcal, tienden a ser más escépticas.

Como demuestran todos estos ámbitos de desacuerdo, el feminismo es y siempre ha sido muy sensible a su entorno social y político y ha adoptado algunas de las teorías sociales y políticas criticándolas, rechazándolas, incorporándolas, invirtiéndolas o adaptándolas. Hay variantes del feminismo que deben mucho a teorías políticas no feministas y al revés, ya que también los feminismos han influido sobre otro tipo de teorías con las que han entrado en contacto. Hay que inscribir el desarrollo del feminismo en el contexto de una amplia red de relaciones (se habla brevemente del

ecofeminismo en el capítulo XXV) que no siempre son fáciles. Algunas quiebran y otras acaban envenenadas por el miedo a la traición. Sin embargo, el feminismo ha crecido en este entorno tan cargado y politizado, hasta el punto de que podemos afirmar que tal vez sea la contribución más original y retadora de la filosofía política contemporánea.

En estos últimos años se ha puesto de moda distinguir entre una primera generación del feminismo moderno, que iría desde mediados del siglo XIX hasta 1930, una segunda ola que abarcaría hasta la década de 1970, y una tercera surgida en la segunda mitad de la década de 1980. Esta cronología deja clara la ausencia de campañas esencialmente feministas entre las décadas de 1940 y 1970 y dota de gran importancia al giro impartido al feminismo anglófono a finales de los años ochenta. Pero debemos usarla con cautela, porque puede oscurecer la diversidad de los movimientos feministas dentro de cada época y dar demasiada relevancia a la sucesión de una y otra generación. Ambos puntos tienen su trascendencia. El primero es relevante en los inicios, un periodo en el que los diversos movimientos feministas hicieron mucho por el cambio social. El segundo afecta más a las relaciones existentes entre los diversos periodos. Aunque hay cierta distancia entre el primero y el segundo, este retomó muchas de las cuestiones principales y, si bien no parece haber una transición directa entre el segundo y el tercero, también se da una gran continuidad entre ambos.

La primera ola

El feminismo de la primera ola ilustra a la perfección la idea general de que es un movimiento en el que se da una gran diversidad, al abarcar, por ejemplo, campañas a favor de

los derechos de la mujer en Europa y América, los esfuerzos de Alexandra Kollontai por transformar el trabajo de las mujeres en la Rusia revolucionaria o la defensa de la libertad sexual que hiciera Emma Goldman. También deja bien clara la cantidad de perspectivas teóricas tenidas en cuenta por el feminismo. La mayoría de las campañas por los derechos de las mujeres se inscriben en un marco liberal, pero Kollontai basó sus exigencias en la obra de Marx y Engels y lo que inspiraba a Goldman era el anarquismo. Por último, hay que señalar que existen grandes diferencias de opinión en torno a los núcleos de discriminación femenina y, por lo tanto, sobre el tipo de cambios requeridos para superarla. Muchas feministas se limitaban a exigir la reforma de las instituciones políticas y económicas existentes, pero Kollontai consideraba que la emancipación de las mujeres era un aspecto más del movimiento revolucionario y Goldman afirmaba que la única forma posible de escapar a la opresión pasa por vivir al margen de las instituciones del Estado, incluido el matrimonio.

Si bien estas alegaciones revisten una gran importancia para la historia del feminismo, conviene no exagerar las disparidades de los enfoques teóricos. Por ejemplo, los defensores de la igualdad de derechos tienden a ser liberales sin dejar por ello de ser conscientes de que las mujeres son diferentes. Afirman que lo que se tomaban por diferencias naturales se debe a la discriminación y también apelan a las diferencias de género para señalar cómo han contribuido las mujeres a la vida pública y mencionar los extendidos temores ante el vuelco social que podría producir la emancipación femenina (Banks, 1981, p. 84; Lewis, 1984, pp. 88-89; Kent, 1990, pp. 206-207). Las feministas liberales han

exigido una mayor conexión entre la esfera de lo público y la de lo privado, poniendo en entredicho la extendida idea de que la mujer debía ser el «ángel del hogar» bajo la protección de los hombres y afirmando que (sean cuales fueran sus condiciones reales de trabajo) las mujeres eran capaces de adaptarse a las normas que rigen el ámbito de lo político (Evans, 1977; Banks, 1981; Lewis, 1984; Rendall, 1985; Kent, 1990).

En el caso de las feministas de la primera ola, la emancipación femenina formaba parte de un programa de reformas sociales más amplio, y la reivindicación de la igualdad de derechos podía apoyarse u obstaculizarse con otras aspiraciones políticas. Así, por ejemplo, en Australia, los Estados Unidos, Dinamarca y Nueva Zelanda, existía una íntima vinculación entre los movimientos contra el alcoholismo y el sufragismo, pues se consideraba que la concesión del derecho de voto a las mujeres elevaría la calidad moral de la comunidad política (Evans, 1977, pp. 53, 60-63, 78). En gran parte de Europa occidental y Escandinavia, el interés por el bienestar de las mujeres derivaba, parcialmente, de los descensos de las tasas de natalidad (Evans, 1977, pp. 26-28). Puesto que las alianzas entre el feminismo y otros movimientos dependían de las circunstancias locales, resulta muy difícil generalizar sobre su evolución y sus logros. Los movimientos feministas seguían su propio curso en cada país.

Sin embargo, todos los movimientos tocaban temas similares. A principios del siglo XX ya se habían identificado muchas de las formas de discriminación que padecían las mujeres, de manera que se empezó a pensar en cómo solucionarlas. En algunos países ya se habían hecho

reformas. En otros, el progreso fue más lento y, en general, casi toda la legislación que concede derechos fundamentales a las mujeres es ya del siglo XX. Algunos de los primeros movimientos feministas lograron el acceso a la educación. En Estados Unidos, entraron a las universidades unas 40.000 mujeres en la década de 1880 y en Nueva Zelanda más de la mitad de los estudiantes universitarios eran mujeres en 1893 (Evans, 1977, p. 50). A partir de la década de 1860, la educación femenina fue cobrando auge rápidamente en Suecia y las primeras instituciones de educación superior para las mujeres británicas son de la década de 1840 (Evans, 1977, p. 70; Millett, 1977, p. 75). Fue en esos mismos años cuando las mujeres empezaron a tener una profesión. En la década de 1890, las mujeres estadounidenses pasaron a formar parte de la abogacía y ya se contabilizaron unas 4.500 médicas y 250.000 maestras (Evans, 1977, p. 51). La legislación aprobada en los años cincuenta y sesenta del siglo XIX permitió enseñar a las mujeres escandinavas y a las mujeres británicas y se las admitió en los Colegios médicos en la década de 1870 (Porter, 1997, p. 356). En Francia y Alemania los cambios fueron más lentos. Hasta la década de 1880 no se admitieron mujeres en la Sorbona y, en Alemania, sólo se las admitió en las universidades tras 1902 (Evans, 1977, p. 128).

El reconocimiento de que las mujeres eran sujetos jurídicos capaces de ejercer sus derechos se obtuvo relativamente pronto. Las mujeres empezaron a adquirir los derechos que precisaban para formar parte de la vida económica. En Suecia, por ejemplo, la ley permitió heredar a las mujeres en la década de 1840 y se abolieron las

disposiciones que limitaban la presencia de las mujeres en ciertas profesiones en 1864, mientras que las mujeres francesas obtuvieron el derecho a abrir cuentas bancarias en 1884 (Evans, 1977, pp. 70, 128). También empezaba a cambiar el estatus de las mujeres casadas. La aprobación de la Ley sobre la Propiedad de las Mujeres Casadas (aprobada en los Estados Unidos en la década de 1840, en Gran Bretaña en la de 1850 y en Nueva Zelanda en la de 1870) fue uno de los muchos factores que tenían en cuenta la asimetría entre hombres y mujeres en lo referente al matrimonio, el divorcio y la custodia de los hijos, contribuyendo enormemente a iniciar un largo proceso de cambio. Las leyes de divorcio eran muy restrictivas, pero estaban en vigor en Gran Bretaña, Suecia, Francia y los Estados Unidos en 1900 (Millett, 1977, p. 67; Bolt, 1993, pp. 95-104). Y una de las primeras cuestiones planteadas por los movimientos feministas, la disparidad existente en los derechos fundamentales económicos y políticos de hombres y mujeres, sigue siendo un tema conflictivo hasta el día de hoy.

Durante esta primera oleada de feminismo, la mejora en el estatus legal de las mujeres iba unida a las campañas exigiendo derechos sexuales, un tópico que habría de cobrar gran importancia en el seno de algunos movimientos feministas de la primera época. En la década de 1880 se debatía en Dinamarca sobre la necesidad de que el Estado regulara el ejercicio de la prostitución (Evans, 1977, pp. 77-78). También en Inglaterra, donde Josephine Butler había emprendido una exitosa campaña por el rechazo de la Ley sobre Enfermedades Contagiosas, que castigaba a las prostitutas sospechosas de tener enfermedades venéreas, pero

no a sus parejas sexuales masculinas. La campaña de Butler dio visibilidad al doble rasero sexual por el que se regía la ley e incentivaba el reconocimiento de que era un tema que afectaba a todas las mujeres sexualmente activas: casadas o solteras, prostitutas o damas respetables. Afirmaba, como sus homólogas danesas, que mientras los hombres siguieran siendo sexualmente promiscuos, las mujeres correrían peligro, por lo que tenían que luchar por una sociedad en la que los hombres controlaran sus bestiales necesidades sexuales (Kent, 1990, pp. 60-79; Caine, 1997, pp. 102-115; Jordan, 2001). Si bien no todas las feministas consideraban que el tema de la prostitución fuera urgente, campañas como las de Butler dieron pie al planteamiento de toda una serie de exigencias de mayor igualdad sexual (por ejemplo, exigiendo que el esposo no tuviera derecho ilimitado a las relaciones sexuales con su mujer, el derecho al aborto y el acceso a anticonceptivos), aunque algunas no cobraron relevancia hasta el siglo XX (Kent, 1990, pp. 157-183).

Junto a las cuestiones sexuales se planteaban otras relacionadas con el interés por el bienestar de las mujeres como trabajadoras y como madres. La forma en que se intentó mejorar las condiciones de trabajo y salariales varió mucho de un país a otro, dependiendo del porcentaje de mujeres que realizaran un trabajo asalariado (en 1901 un 48 por 100 de las mujeres francesas y un 54 por 100 en 1921, mientras que en Gran Bretaña era un 36 por 100 en 1901 y un 35 por 100 en 1921). En Inglaterra la inspección de las fábricas comprendía el trabajo femenino desde la década de 1880 y se hicieron esfuerzos por proteger a las mujeres de lo peor del trabajo asalariado. Desde 1901 hubo mujeres en los comités sindicales encargados de negociar los salarios, sin

que se eliminaran las diferencias entre hombres y mujeres en este aspecto hasta la década de 1970 (Mappen, 1986, pp. 235-260; Caine, 1997, pp. 147-158). En 1874 se introdujeron en Francia las primeras leyes que eximían a las mujeres de los trabajos más pesados y reducían su horario de trabajo; restricciones que se ampliaron en 1900 y 1905. Al igual que en el resto de Europa, la lucha por la igualdad salarial ha sido una constante, y si bien tras la Primera Guerra Mundial las mujeres empezaron a formar parte de muchas más profesiones, no fue un avance general ni sostenido (Kent, 1993, pp. 3-11; Harrison, 1987, pp. 322-323; Alberti, 1989, pp. 135, 219; Bolt, 1993, pp. 236-276). La legislación estadounidense seguía su propio curso. Se reconoció un salario mínimo a las mujeres antes que a los hombres, alegando que ellas eran incapaces de defenderse a sí mismas de la explotación. Sin embargo, la medida no siempre las favoreció, contribuyendo en ocasiones a mantenerlas en los empleos peor remunerados.

Lógicamente, el trabajo femenino se vio muy afectado por las exigencias y expectativas puestas en las madres. En las primeras décadas del siglo XX los movimientos europeos de mujeres desempeñaron un papel fundamental en la reforma de la legislación que afectaba a las madres. Por ejemplo, entre 1910 y 1920 hubo bajas remuneradas de maternidad y en los años de entreguerras había prestaciones para las madres con niños (Bock y Thane, 1991).

Resulta muy difícil generalizar sobre la relación existente entre las reformas sociales, las políticas y las económicas. Los primeros movimientos del siglo XIX se movilizaron sobre todo por el voto femenino. Elizabeth Cady Stanton y Susan B. Anthony emprendieron en 1868 una campaña de este

tipo en Nueva York, y hubo otra en Inglaterra cuando John Stuart Mill y Henry Fawcett presentaron, en 1866, la primera de sus muchas peticiones ante el Parlamento (Bolt, 1993, pp. 119-125; Kent, 1990, pp. 184-219). Debido a que el éxito de los movimientos dependía mucho de las circunstancias locales, fueron exitosos en diversa medida. Hubo países en los que se obtuvo el derecho al voto con relativa rapidez, por ejemplo en Nueva Zelanda, donde las mujeres obtuvieron el voto en 1893, en Finlandia en 1906, en Australia en 1908 y en nueve estados federados de los Estados Unidos en 1900 (Evans, 1977, pp. 58-63, 214-215). En esas partes del mundo las mujeres pudieron seguir luchando por sus derechos desde una condición de ciudadanía plena. Sin embargo, como señalara Christabel Pankhurst, allí donde se avanzaba más lentamente, el derecho a votar se convirtió en un auténtico símbolo de la libertad e igualdad de las mujeres. En Norteamérica, al igual que en muchas zonas de Europa, se organizaron campañas prolongadas y en ocasiones violentas para obtenerlo (Sarah, 1983, p. 269). Más ejemplos: las mujeres estadounidenses pudieron votar por primera vez en unas elecciones nacionales en el año 1920, las suecas en 1921, las inglesas en 1928 y las francesas en 1945 (Evans, 1977, *passim*).

Al utilizar los recursos que les brindaba el Estado liberal para reformar las leyes que afectaban a la familia, el feminismo de tradición liberal cambió las vidas y expectativas de las mujeres que vivían en ciertas zonas del mundo. Sin embargo, fue muy criticado, tanto desde dentro como desde fuera. Para muchas activistas resultó muy decepcionante que, una vez obtenido el voto, las mujeres no usaran su recién adquirido poder para seguir impulsando

reformas políticas. Las feministas también mostraban su insatisfacción por el hecho de que las reformas beneficiaran a las clases medias más que a las obreras y se reafirmaron en su idea de que la fuente de la opresión femenina no se debía a su carencia de derechos políticos.

Las teóricas y activistas liberales no eran las únicas que aspiraban a mejorar la situación de las mujeres (Evans, 1987; Stites, 1978). Una de las adversarias teóricamente más sofisticadas y más eficaces de lo que denominaba «feminismo burgués» fue Alexandra Kollontai, comisaria de Bienestar Social del gobierno revolucionario de la Rusia de 1917 (Kollontai, 1977; Stites, 1981). Bajo la influencia de Engels (1985 [1884]), Kollontai creía que lo que discriminaba a las mujeres era el trabajo que se les exigía que realizaran en el seno de la familia. De hecho, supervisó la redacción de una ley ambiciosa, aunque de corta duración, que intentaba aliviar a las mujeres de la triple carga que les competía: como trabajadoras, como amas de casa y como madres. Las reformas giraban en torno a la distinción entre trabajo productivo y no productivo y pretendían liberar a las mujeres de las tareas domésticas no productivas (limpiar, cocinar, lavar, ocuparse de la ropa y muchos aspectos de la crianza de los niños) para que pudieran dedicarse, con los hombres, al trabajo productivo. No había que olvidar la necesidad de compatibilizar la carrera laboral con los hijos, pues Kollontai creía que la capacidad de dar a luz era una forma de trabajo productivo distintivamente femenino. Las mujeres no debían realizar trabajos pesados que pudieran afectar a su salud, o trabajar demasiadas horas, ni estar sometidas a muchos cambios de turno, y debían tener derecho a una baja de maternidad remunerada y cuidados

médicos durante el embarazo. Cuando los niños hubieran superado la primera infancia habrían de criarse en jardines de infancia, guarderías y colegios en los que recibirían comida y la ropa necesaria (Kollontai, 1984a). Según Kollontai, la dictadura del proletariado acabaría con la familia y la moralidad sexual burguesa. Porque, si bien el Estado tenía un interés directo en la crianza de los niños que constituirían la siguiente generación de revolucionarios, no tenía por qué inmiscuirse en las relaciones entre hombres y mujeres, que gozarían así de la libertad de experimentar con diversas formas de amor sin pasar por la opresiva institución del matrimonio (Kollontai, 1984b). Fue con este ideal en la cabeza como Kollontai concedió el voto a las mujeres, implementó las leyes de matrimonio civil y divorcio y garantizó los mismos derechos a los niños legítimos y a los ilegítimos, legalizando incluso el aborto (Stites, 1981; Williams, 1986, pp. 60-80; Farns worth, 1980; Clements, 1979; Porter, 1980).

Kollontai compartía con sus homólogas liberales la idea de que las mujeres estaban discriminadas al no tener acceso a ciertas actividades desempeñadas exclusivamente por hombres y que no se daba valor a sus contribuciones específicas. Su propuesta de dar acceso a las mujeres al trabajo productivo se parecía mucho a la convicción de las feministas liberales de que las mujeres seguirían discriminadas mientras no accedieran al trabajo remunerado y pasaran a formar parte de la vida pública. Ambos grupos hacen el mismo hincapié en la existencia de una diferencia y en la necesidad de igualdad. Kollontai cree que, tanto los hombres como las mujeres, deben realizar un trabajo productivo para ser libres y deberían ser tratados igual. Pero,

como la mujer realiza una labor productiva que le es propia, puede ser libre contribuyendo de forma diferente. Existe, sin embargo, una profunda divergencia entre Kollontai y sus homólogas liberales. Mientras que muchas feministas liberales consideraban que el matrimonio y la familia eran compatibles con la emancipación femenina, Kollontai no lo podía aceptar.

Kollontai afirmaba que la fuente de la subordinación de las mujeres era la familia y compartía la exigencia de libertad sexual, para hombres y mujeres, con toda una serie de autoras feministas. Emma Goldman extrajo toda una serie de conclusiones políticas de largo alcance (Goldman, 1972; Haaland, 1993; Wexler, 1989) a partir de esta situación. En la primera década del siglo XX escribía que el acceso a la educación y al trabajo, por el que tanto se había luchado, sólo generaría «autómatas profesionales». Las mujeres que entraran a formar parte de la esfera pública se verían inmersas en un estado impuro que impediría la gestación de una idea de libertad que procediera de la intimidad sexual. Es más, aun siendo una experiencia que distorsionaba a todos los ciudadanos, afectaría más a las mujeres, puesto que el amor era más importante para ellas que para los hombres. Goldman creía que la libertad era el fruto de la autoexpresión erótica y opinaba que las mujeres sólo serían libres cuando dejaran de ser posesiones sexuales de sus maridos. Afirmaba que las mujeres debían mantenerse al margen de la esfera pública y rechazar una institución del matrimonio en la que, movidas por la necesidad económica, compraban la seguridad material al precio de su independencia. Goldman instaba a las mujeres a seguir lo que denominaba su «instinto», buscando la intimidad sexual

y el amor que las haría libres. Concibe la libertad como un proceso de exploración interior que se debe realizar al margen del Estado, que tiene poco que ver con el trabajo y sólo está circunstancialmente relacionado con la maternidad.

De las tres corrientes, sólo el feminismo liberal arrojó resultados prácticos, pero las contribuciones de autoras como Kollontai o Goldman no han dejado de tener su importancia y su influencia. En parte debido a que, al igual que otras corrientes del feminismo, localizaban el origen de la subordinación femenina en las polifacéticas instituciones del matrimonio y la familia y, al hacerlo, dieron importancia al tema de la sexualidad. Pero su auge también se debió a su consideración estructural de la discriminación femenina y al hecho de que creyeran que las medidas radicales serían el único remedio. En la década de 1970, las feministas australianas, estadounidenses y europeas retomaron estas corrientes de pensamiento que, en cierto modo, reflejaban las divisiones teóricas en el seno del movimiento que acabamos de describir.

La segunda ola

Tras 1930 se fueron consolidando algunos de los logros obtenidos por las feministas de la primera ola. Sin embargo, la consolidación no tuvo lugar en nombre del feminismo en un periodo en el que los activistas políticos centraban su atención en otras metas. Las mujeres eran conscientes de que los logros les habían deparado un éxito limitado, puesto que en muchos campos no había igualdad ni en los salarios, ni en las pensiones, ni en el acceso a ciertos trabajos. También veían que nada había cambiado en la distribución de las tareas del hogar y que incluso allí donde las mujeres tenían los mismos derechos que los hombres, distaban

mucho de ejercerlos en igual medida, de manera que la igualdad de género era más formal que real. Pero hasta la década de 1970 no volvieron a organizar campañas feministas. En Estados Unidos el vuelco se debió, en parte, a los movimientos pro derechos civiles, que incrementaron la concienciación de muchas mujeres blancas de clase media que se identificaban con la experiencia feminista (Cardy, 1974; Evans, 1979; Eisenstein, 1981, pp. 177-200). Y tanto en Europa como en los Estados Unidos, los movimientos estudiantiles de finales de los sesenta también contribuyeron a la toma de conciencia de las diversas formas de discriminación y explotación (Mitchell, 1971, pp. 1-39; Meehan, 1990, pp. 189-204; Rowbotham, 1992, pp. 257-283). Aunque al movimiento estudiantil radical no le preocupara demasiado la situación de las mujeres, sí se hablaba mucho de costumbres sexuales, lo que sacó a la palestra temas como el del doble rasero, la anticoncepción y el cuidado de los hijos, dando a muchas mujeres la posibilidad de explorar unos temas muy «personales». Muchas analizaban su experiencia del sexismo a la luz de enfoques teóricos y políticos con los que estaban comprometidas, de manera que surgieron muchas posturas diferentes, como el feminismo liberal, el feminismo marxista-socialista y el radical (Strathern, 1987, p. 276).

Las defensoras de cada uno de estos enfoques hacían un esfuerzo por diferenciarse de las demás, pero todas escuchaban atentamente lo que se decía por ahí y compartían sus recursos teóricos. Al menos una parte de las mujeres de las tres tendencias defendía la importancia de la concienciación, como una forma de refinar nuestra comprensión de las circunstancias del momento y de las

discriminaciones estructurales, considerando autorizadas sus propias experiencias individuales y colectivas también al menos una parte de las mujeres de cada tendencia buscaba un enfoque sistemático para la causa de la discriminación femenina y compartía cierta urgencia por elaborar una de esas grandes teorías tan típicas de la filosofía social y política de la época. Por último, hay que decir que las tres corrientes reflejaban la influencia de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, publicado en 1949, traducido al inglés en 1953 y reeditado en inglés en 1972.

Beauvoir empezaba señalando la eficacia sin parangón del poder que los hombres ejercían sobre las mujeres. Mientras que el dominio suele ser un logro frágil y temporal, las mujeres de múltiples culturas se han visto sometidas a los hombres durante milenios. De ahí que debamos preguntarnos: ¿de dónde viene ese sometimiento? Para explicarlo Beauvoir se basa en el ejemplo del amo y el esclavo formulado por Hegel. Lo que late en el fondo, escribe, es la profunda certeza de que «en el inconsciente mismo existe una hostilidad latente y fundamental hacia cualquier otra consciencia. Sólo podemos identificar al sujeto oponiéndole a algo y, así, se erige en lo esencial por contraposición a lo no esencial, el objeto» (Beauvoir, 1972, p. 17). La conciencia precisa reconocimiento para convertirse en sujeto, un reconocimiento que sólo puede obtener dominando al Otro y convirtiéndolo en objeto. En la esfera pública los hombres se convierten en sujetos luchando y de las batallas que libran surgen amos desasosegados y esclavos involuntarios. Sin embargo, este espacio en el que los hombres luchan por ser sujetos tiene una dimensión añadida. Las mujeres son seres conscientes capaces de

reconocer a los hombres como sujetos, si bien, en vez de luchar por su propia autoafirmación como sujetos, objetivando a los hombres a su vez, se dejan dominar e incluso cooperan en la sujeción. Poseyéndolas, los hombres se hacen con otro que les da seguridad en vez de amenazarles y contra el que no tienen que luchar. Pero se convierten en sujetos a expensas de las mujeres que no tienen Otro y no consiguen escapar de su posición de objetos de los hombres (Beauvoir, 1972, p. 483; Chanter, 1995, p. 65; Mackenzie, 1998, pp. 123-124; Butler, 1989).

Aunque Beauvoir utilice un marco hegeliano, lo que le preocupa en *El segundo sexo* son las imágenes culturales de la masculinidad y la femineidad a la luz de cómo se ven a sí mismos los hombres y las mujeres, así como las posibilidades que ofrece y las dificultades que plantea esta autocomprensión. Su interpretación de la multitud de prácticas que conspiran para mantener a las mujeres en situación de subordinación, impidiéndoles buscar su propia trascendencia, inspiró a muchas analistas de la segunda generación que buscaban formas de discriminación. La descripción que hacía de la mujer en tanto que Otro del hombre se utilizó para dar cuenta desde el punto de vista teórico de las asociaciones de género que nos han ayudado a entender las diferencias sexuales. La idea de que la relación jerárquica entre hombres y mujeres se refleja en un sinfín de secuencias de pares simbólicos, como mente y cuerpo, público y privado, racional y emotivo, fue una valiosa herramienta interpretativa para las feministas de segunda generación que estaban contribuyendo a la filosofía política (Lloyd, 1984; Ortner, 1974; Elhstain, 1981; Bordo, 1987; Flax, 1983; Landes, 1998). Por último, la célebre frase de

Beauvoir «La mujer no nace, se hace» desplazó la cuestión de la construcción social al centro del escenario, donde sigue hoy.

Muchas de las feministas de la segunda ola, influidas por las políticas radicales de los años sesenta y setenta y recordando el fracaso de los primeros movimientos de emancipación, tendían a considerar al feminismo liberal tibio y carente de visión. En su opinión, manipular la estructura de derechos no podría subsanar algunos de los aspectos más opresivos de la situación de la mujer. Pensaban en la importancia que daban las feministas marxistas a las diversas formas de opresión material y en ciertas concepciones de la subordinación sexual propias del feminismo radical.

Como la causa de muchas de las discriminaciones padecidas por las mujeres es económica (salarios bajos, inaccesibilidad a trabajos mejor pagados y dependencia económica de los hombres), no resulta sorprendente que muchas feministas se sintieran atraídas por el marxismo, que les brindaba un modelo o teoría explicativa general a la par que una teoría de la opresión (Hartsock, 1979; O'Brien, 1979, pp. 99-116; MacKinnon, 1989, pp. 1-80). Marx había señalado que las mujeres de las sociedades capitalistas realizaban labores domésticas como lavar, planchar, cocinar, etcétera para mantener a los varones trabajadores en disposición de trabajar y de seguir generando plusvalías. Kollontai había añadido que la carga de la reproducción de la fuerza de trabajo también recaía sobre las mujeres y lo había calificado de trabajo productivo. Según Engels, la subordinación de las mujeres a los hombres procedía de la institución de la propiedad privada y era un rasgo de todas las sociedades de clases. En definitiva, en el seno de la

tradición marxista había un apartado dedicado a la opresión de la mujer listo para su desarrollo. De hecho, en muchas de las contribuciones más interesantes de la década de 1970 se critica no sólo el lugar reservado a las mujeres en la teoría marxista, sino también algunas de las distinciones y conceptos clave del marxismo (O'Brien, 1979; Hartman, 1981a, pp. 109-134; Barrett, 1980; Mitchell, 1971; Brennan, 1993). Uno de los debates fundamentales de los años setenta fue el que giraba en torno a la necesidad de pagar un salario a las amas de casa (Hartman, 1981b, pp. 109-134; Delphy, 1977; Delphy y Leonard, 1992, pp. 75-104; Bubeck, 1995, pp. 17-126; Nicholson, 1987). Las defensoras de este punto de vista afirmaban que, puesto que las tareas domésticas generaban una plusvalía, deberían clasificarse como trabajo productivo y remunerarse. Su propuesta planteaba algunos problemas, pues ¿realmente genera una plusvalía el trabajo del hogar? ¿Debería pagarse a las mujeres por todas las tareas domésticas? ¿Quién debería pagarlas? ¿Debería pagarse a los hombres que sacan la basura? ¿Habría que pagar a las mujeres por parir? Todo lo cual, a su vez, suscitaba revisiones de los conceptos marxistas de productividad, trabajo y valor. La idea de que del trabajo surge un valor que procede de la transformación de una forma de la materia en otra se ajusta bien a ciertas actividades que nos parecen intuitivamente productivas, pero no ayuda a analizar los aspectos de la tarea reproductora de la que son responsables las mujeres. Por ejemplo, ¿debemos entender que un embarazo es trabajo, o que limpiar la cocina implica una transformación de la materia? Al no responder a estas preguntas el marxismo reconoce implícitamente que las mujeres están excluidas del trabajo productivo, excepto en la

medida en que comparten tareas que realizan los hombres.

También surgió un gran debate en torno a la cuestión de si cabía asimilar la discriminación femenina a la opresión de clase o si, al considerar a las mujeres exclusivamente como miembros de ciertas clases, el marxismo no habría ignorado la peculiaridad de su situación. Las mujeres que no trabajan a cambio de un salario y no poseen medios de producción no son trabajadoras ni capitalistas por el lugar que ocupan en el sistema de producción, sino por la relación que las une a un hombre, y su pertenencia a una clase es sólo provisional. Se decía que su vulnerabilidad no procedía tanto de su situación de clase como de su dependencia del hombre del que derivaba su posición social, lo que se aprecia en sociedades en las que el divorcio hace perder su estatus a las mujeres de toda condición (Delphy y Leonard, 1992, pp. 105-162; Wittig, 1988a).

Estos argumentos se solían esgrimir alegando que, además, el marxismo subestimaba o ignoraba que a las mujeres no sólo las discriminaba el capitalismo, sino también los hombres. La posición que ocupa la mujer en las sociedades burguesas beneficia al capital, es decir, a los capitalistas y trabajadores del sexo masculino que comparten el interés de mantenerlas en su sitio. En palabras de Beauvoir, hasta el trabajador más modesto puede tener a una mujer que cumpla el papel del Otro, que atienda a sus necesidades sexuales y materiales (Beauvoir, 1972, p. 483; Delphy, 1977; Barrett, 1980).

Las feministas de la segunda ola llegaron a la conclusión de que el marxismo adolecía de graves limitaciones. Algunas creían que se lo podría modificar satisfactoriamente para dar lugar a una explicación marxista-feminista, otras favorecían

una postura denominada «teoría de los sistemas duales» (Eisenstein, 1979, pp. 41-55; Mitchell, 1974; Hartman, 1981a, pp. 1-41; Young, 1981, pp. 43-69). En realidad se trataba de complementar la teoría del patriarcado, una teoría sobre las relaciones sociales y materiales impuesta por unos hombres que establecen lazos de solidaridad entre ellos para dominar a las mujeres. Por esos mismos años, las feministas radicales desarrollaron teorías del patriarcado que querían aplicar a la hora de realizar análisis de género para entender mejor la discriminación femenina.

Las feministas radicales que criticaban el feminismo marxista compartían, sin embargo, su aspiración de llegar a entender plenamente los elementos determinantes de los factores estructurales responsables de la discriminación de la mujer. Marx rastreaba las fuentes de la opresión hasta sus orígenes económicos y las relaciones entre clases, las feministas radicales se centraban en las desventajas padecidas por las mujeres debido a las relaciones sexuales que mantenían con los hombres y a su consolidación en prácticas e instituciones que encarnaban el poder sexual (Frye, 1983; Wittig, 1988a, pp. 431-439; Rich, 1987, pp. 23-75; MacKinnon, 1989, pp. 155-236; Dworkin, 1981). Entre los modos de vida heterosexual a los que la mujer debe su sujeción están el matrimonio, la prostitución, la violación, la pornografía, el acoso y la crianza. Según las feministas radicales, se trata de prácticas mucho más extendidas de lo que solemos creer y no las consideramos actos de violencia debido a que, en las sociedades dominadas por los hombres, se oculta su carácter coactivo. Así, a menudo se describe una violación como sexo voluntario, o se dice que con el acoso sexual en realidad se está piropeando a una mujer. Estas

descripciones, así como las prácticas a las que dan lugar, construyen tanto la sexualidad femenina como la masculina, legitimando el uso de la violencia contra las mujeres. De manera que, aunque las mujeres estén discriminadas en diversos ámbitos, como el económico, la raíz de su discriminación está en una interpretación de la sexualidad femenina que las representa como a siervas sumisas para mantenerlas subordinadas a los hombres (Firestone, 1970, pp. 11-22; Millett, 1977; Brownmiller, 1976, pp. 309-322; Rich, 1987; Frye, 1983, pp. 17-51; MacKinnon, 1989, pp. 157-170).

Este aspecto opresivo de las relaciones sexuales se atribuye a las diferencias biológicas existentes entre los sexos (Firestone, 1970, pp. 11-22) o bien al Estado masculino (MacKinnon, 1989, pp. 157-170). Sin embargo, algunas de las feministas radicales dejaron, al igual que sus homólogas marxistas, de buscar una gran teoría en torno a una única causa unificada y primaria de discriminación, para dedicarse a análisis del sistema patriarcal tal como se manifestaba en instituciones y prácticas concretas. El patriarcalismo se refleja, por ejemplo, en el sistema de producción, el Estado, la legitimación de la violencia masculina y la heterosexualidad institucionalizada, y nadie puede exigir responsabilidades ante este tipo de situaciones, que desempeñan un papel variable en el tiempo y el espacio (Walby, 1990, pp. 19-22, 23-24). Además, la subordinación de la mujer se mantiene a través de toda una serie de mecanismos, algunos vienen de antiguo, otros tienen su especificidad histórica.

Puesto que aprendemos e internalizamos normas sobre la masculinidad y la femineidad desde edades tempranas y en

muchos ámbitos de nuestras vidas, algunos de los mecanismos de opresión han de ser psicológicos. Las feministas de la segunda ola partían de esta idea y rastrearon lo que demostraría ser una amplia y provechosa gama de interconexiones entre la psicología y la política. Cuando las mujeres empezaron a analizar la psicología y el psicoanálisis, les sorprendió el sexismo que reflejaban y, siguiendo a Beauvoir una vez más, formularon toda una serie de fuertes críticas (Gilligan, 1982; Mitchell, 1974). La primera fase fue crítica, pero después aplicaron su creatividad al uso de las teorías psicológicas, sobre todo desde la tradición del psicoanálisis, para arrojar luz sobre los mecanismos del patriarcado. Las feministas anglófonas aprendieron de Francia más en este campo que en ningún otro. Por ejemplo, muchas hicieron suya la idea de Luce Irigaray cuando afirmaba que las mujeres estaban excluidas del reino de lo simbólico y que había que crear una *écriture féminine* para que las mujeres pudieran expresarse como tales (Brennan, 1989; Burke, Schor y Whitford, 1994; Whitford, 1991b; Grosz, 1989; Moi, 1987; Gallop, 1982). Pero la comunidad anglosajona ya estaba desarrollando sus propias teorías, algunas de ellas basadas en una lectura angloamericana de Freud (Brennan, 1989; Benjamin, 1990; Richmond, 2000). Winnicott, por ejemplo, formuló una teoría de relaciones entre los objetos que cuajó en un marco interpretativo, sugiriendo que la internalización de rasgos masculinos por los niños y femeninos por las niñas procede de la forma en que las mujeres han cuidado de los niños desde antiguo (Chodorow, 1978). La convicción de que la subordinación de las mujeres se mantenía, en parte, gracias a procesos inconscientes que sitúan a hombres y mujeres en el orden

social y político existente supuso toda una nueva dimensión para la tarea feminista.

Los movimientos que defendían una concepción polifacética del patriarcado resultaron ser muy significativos, debido a que era una nueva fuente de interpretación, pero también a que encarnaban el reconocimiento de que no era probable que pudiera elaborarse una gran teoría de la opresión de la mujer. Las feministas de segunda generación eran muy conscientes de la gran variedad de relaciones jerárquicas que se mantienen y refuerzan entre hombres y mujeres, revelando las divisiones de género tanto en el ámbito político como en el no político. Los estados calificaban de apolíticas y marginales cuestiones como el reparto de las tareas del hogar o la violencia sexual ejercida contra las mujeres, para no tener que responsabilizarse de la situación. Sin embargo, eran el núcleo de la política feminista, en la medida en que desempeñaban un gran papel en el ámbito de la subordinación y discriminación de las mujeres.

Una de las mayores contribuciones de las feministas de la segunda ola fue la elaboración de una idea más inclusiva de lo político, resumida en el eslogan «Lo personal es político». Lo utilizaron para abrir nuevas líneas de investigación, pero también para criticar la tradición liberal. Mientras que los radicales y marxistas contrarios al liberalismo tendían a alegar que este carecía de los recursos prácticos y teóricos para liberar a las mujeres, a veces basaban sus afirmaciones en la errónea creencia de que los liberales sólo apoyarían una distribución igual de derechos para todos los ciudadanos y que no podían imponer restricciones y obligaciones en ámbitos de la vida considerados privados. Puesto que nada

de lo anterior se aplicaba al liberalismo del bienestar, resultaba que era mucho más maleable de lo que parecían creer los marxistas y las feministas radicales (Pateman, 1989, pp. 210-225; James, 1992). Además, los análisis que hicieron estos grupos de la discriminación sufrida por las mujeres dieron lugar a la formulación de toda una serie de críticas a la filosofía política liberal.

Una primera línea de críticas se centraba en la divergencia existente entre la idea teórica de que los ciudadanos de las comunidades políticas liberales son iguales, en el sentido de que ostentan los mismos derechos, y la ausencia relativa de mujeres en la vida pública (Pateman, 1989; Elsh tain, 1981; Phillips, 1987, pp. 1-23; Voet, 1998). Se señalaba que los derechos políticos y civiles de los que se dotaba a los ciudadanos se habían articulado en sociedades en las que las mujeres no participaban en la vida pública ni eran ciudadanas y estaban sometidas al control de los hombres. De ahí que los derechos de ciudadanía estuvieran pensados para una sociedad en la que los varones supervisaban las tareas domésticas y las mujeres estaban obligadas a la prestación de servicios sexuales. Es más, las mujeres ni siquiera eran ciudadanas, sus relaciones con los hombres no habían sido objeto de negociación política y, al no haberlo sido, se entendía que aquellos campos en los que se desenvolvía el grueso de la vida de las mujeres estaban al margen de la política (Canovan, 1987; Pateman y Grosz, 1986, pp. 63-124; Gatens, 1991, pp. 9-47). A medida que las mujeres fueron obteniendo la ciudadanía se les fueron concediendo los derechos de los que sólo habían disfrutado los hombres durante generaciones y que, por lo tanto, se habían interpretado únicamente a la luz de las circunstancias

y capacidades de los varones. Las mujeres los obtuvieron en unos términos que no eran los suyos y su igualdad formal con los hombres sólo se transformaba en una igualdad real cuando eran capaces de fingir masculinidad. Una mujer de clase media puede acudir a votar igual que cualquier hombre, pero está en situación de desventaja para presentar su candidatura al desempeño de un cargo público si tiene hijos pequeños y carece de ingresos propios. En general, la idea de que las relaciones sexuales y familiares no son asunto del Estado liberal y de que la legislación en estos ámbitos tenderá a infringir lo que consideramos ámbitos importantes de la libertad individual discrimina a la mujer de dos formas diferentes: no incide sobre la subordinación ni la división sexual del trabajo y perpetúa la idea de que, en ciertos ámbitos, las mujeres han de permanecer bajo el control y la protección de los hombres. Además, no altera las condiciones que minan los derechos que deberían tener las mujeres en tanto que ciudadanas (Dietz, 1998; Young, 1990a).

La conclusión sería, por lo tanto, que el ciudadano liberal es un hombre, lo que llevó a las feministas a poner en cuestión un aspecto de la filosofía liberal norteamericana más reciente: la idea de que la función básica del Estado es la de preservar la justicia. ¿Se puede afirmar que el método propuesto por Rawls para dilucidar los principios de justicia considera imparcialmente y por igual los intereses de hombres y mujeres? (Baier, 1994, pp. 18-32; Okin, 1989; Code, 1987; Benhabib, 1982; Jaggar, 1983). También incidieron sobre la idea de que la justicia es un valor político primario, neutral en cuanto al género, que no encarna prejuicios masculinos que cristalicen en discriminación

femenina. Parecía urgente dar con las respuestas desde el punto de vista de unos estudios psicológicos en los que se afirmaba que niños y niñas tendían a solucionar conflictos morales de forma diferente. Mientras que los niños aceptaban la idea kantiana de justicia entendida como una norma ética adecuada, las niñas daban más valor a lo que se ha denominado la «ética del cuidado» y se centraban en cubrir las necesidades de individuos concretos (Gilligan, 1982). Se planteó un gran debate en torno a la cuestión de si hombres y mujeres son tan distintos como parecía sugerir este estudio. Algunos teóricos señalaban que en una comunidad política dirigida por mujeres prevalecería una ética del cuidado y la atención personalizada (los valores propios del cuidado materno) sobre la justicia, y que las instituciones y prácticas se reordenarían en consecuencia (Ruddick, 1989; Noddings, 1984). Hubo quien rechazó este enfoque basándose en que incentivaba la conformidad de las mujeres con los estereotipos de los que intentaban librarse (Dietz, 1985). Un tercer grupo de autores se ocupó de analizar las relaciones existentes entre una esfera pública comprometida con la justicia y conformada en gran medida por hombres y una esfera de lo privado en la que las mujeres cumplen su función de atención y cuidado, señalando que la primera dependía de la segunda. Es más, al negarse a reconocer que las comunidades políticas dependían de esta atención, la teoría política liberal volvía a despolitizar la principal contribución de las mujeres, que, incluso allí donde los hombres colaboran, sigue siendo femenina, aunque sea de forma simbólica (Bubeck, 1995; Sevenhuijsen, 1998).

Hoy se sigue debatiendo sobre el alcance que pueda tener

la respuesta liberal a estas críticas, sobre todo desde que el liberalismo se ha convertido en la ideología hegemónica y el feminismo no tiene más remedio que jugar con ella, le guste o no. Puede que, debido a lo preeminente de la posición que ocuparon los teóricos liberales a lo largo de la década de 1990, se hayan mostrado especialmente receptivos a las ideas de movimientos de oposición como el feminismo o el multiculturalismo, aceptando la concesión de derechos a grupos o modificando su propia concepción del papel político desempeñado por la familia. Pero no está claro cuánto tiempo se mantendrá esta situación, sobre todo en los Estados Unidos, donde ya se ventean aires de una vuelta atrás ante lo que se percibe como un exceso de feminismo.

En el seno del feminismo mismo, prosiguen los debates en torno al potencial y los límites del liberalismo, la noción de derechos y las dudas sobre la eficacia de exigirlos. La experiencia ha demostrado lo difícil que es diseñar derechos de grupo para las mujeres que no acaben colocándolas indirectamente en una situación aún peor. Por ejemplo, las bajas de maternidad remuneradas pueden obstaculizar el acceso de las mujeres al mercado de trabajo (Rhode, 1992). En segundo lugar, no es fácil ver cómo se puede catalizar el cambio en la división de las tareas domésticas o en las relaciones sexuales entre hombres y mujeres a través de la concesión de derechos y la formulación de obligaciones. Se ha dicho que la maquinaria de los derechos corresponde a una visión individualista asociada a la ética de la justicia y que las teorías de los derechos, al conceder derechos y obligaciones a los individuos, obstaculizan esa reacción flexible ante las necesidades de los demás que constituye el núcleo de la ética del cuidado (Kiss, 1997).

Lo más interesante es que estas cuestiones siempre han suscitado diferencias en el seno del feminismo entre radicales y liberales. Hay feministas radicales que consideran que no cabe reformar las políticas liberales, mientras que otras proponen utilizar el aparato jurídico del Estado liberal para incidir en ámbitos que requieren atención y poner en entredicho la subordinación sexual de las mujeres. Las campañas para erradicar la pornografía, proteger a las mujeres de las violaciones dentro del matrimonio y la violencia doméstica, tipificar el acoso sexual y reconocer los derechos de gays y lesbianas han logrado alterar el panorama en ciertos casos. Como muy bien pusiera de manifiesto la primera generación de feministas, el cambio jurídico no implica necesariamente cambio social. Sin embargo, las reformas jurídicas pueden alterar los términos del debate y lo que las feministas deben decidir ahora es si los derechos de la mujer las benefician o perjudican y si resultan insuficientes para acabar con la discriminación contra la que luchan (Eisenstein, 1988, pp. 42-78; Lacey, 1998; Cornell, 1992, pp. 280-296; Minov, 1990, pp. 173-224; Irigaray, 1993).

La tercera ola

Las feministas de la segunda ola vieron más allá de las instituciones políticas y económicas en torno a las que giran las teorías sociales oficiales. Primero se fijaron en la vida del hogar y las relaciones sexuales para pasar a considerar las muchas formas en que se expresa una femineidad entendida en clave de debilidad y dependencia en ámbitos como el vestir, en la forma «adecuada» de moverse o en los ideales de belleza a los que se insta a la mujer a acomodarse (Brownmiller, 1984; Bartky, 1990; Young, 1990b; Bordo,

1993). La tercera generación de feministas se ha mantenido en esta estela, que se erige, así, en uno de los puntos de continuidad con la segunda generación. Pero también ha elaborado sus propias interpretaciones de prácticas culturales prejuiciadas en cuanto al género se refiere por lo que, en el feminismo, continuidad y discontinuidad se entremezclan.

El surgimiento de este feminismo de tercera generación ha ido asociado a dos giros teóricos importantes, uno relacionado con el alcance de las teorías feministas, el otro con la puesta en cuestión de los términos en los que se han expresado estas teorías. La primera de estas transiciones se debe a la observación crítica de que tanto la primera como la segunda generación de feministas eran blancas y de clase media, por lo que, a pesar de que afirmaran hablar en nombre de todas las mujeres, no tenían en cuenta las diferencias raciales. En general, se decía que las teóricas feministas se habían limitado a obviar que los derechos obtenidos gracias a la primera generación sólo se habían concedido a una minoría de blancas, a menudo a expensas de mujeres de otro color que habían seguido prestando los servicios domésticos y sexuales de los que ellas se habían liberado. Como dijera una gran escritora, el Otro feminista no era tanto el patriarcado como la mujer no occidental (Ong, 1988). Las críticas formaban parte de obras que revelaban que había rasgos de racismo en una tradición feminista que dejaba al descubierto el parroquialismo del que adolecían muchas de sus teorías (Hooks, 1984; Spelman, 1988; DuCille, 1994; Bhavnani, 2001, pp. 1-11). Se demostró que se había generalizado en exceso sobre el estatus y la condición de la mujer y que esas generalizaciones no se aplicaban a las mujeres que no fueran de raza blanca.

Una vez que se tuvo claro este extremo se constató que también se daba en ámbitos no raciales, y se hizo hincapié en las diversas circunstancias y experiencias relacionadas con la nacionalidad, la religión, la orientación sexual o la etnia de las mujeres. Según sus críticos, la segunda generación de feministas había sido bastante obtusa al no tener en cuenta la diversidad debido a una confianza injustificada en su propia autoridad. Sus conclusiones teóricas eran incorrectas porque se habían erigido en portavoces de todas las mujeres, sin escuchar y reconocer otras voces femeninas que no fueran las suyas.

Este llamamiento al reconocimiento de la diferencia acabó con todo intento de elaboración de una gran teoría omnicomprensiva sobre la naturaleza de la discriminación de las mujeres. ¿Qué podemos decir de la familia en general, cuando en unos lugares se convierte en un instrumento de discriminación, mientras que en otros resulta ser un *locus* para la solidaridad y la resistencia? (Amos y Parmar, 1984; Spelman, 1988). Si la pornografía oprime a algunas mujeres y libera a otras, ¿qué podemos decir? ¿Y quién tiene la autoridad suficiente como para hablar de las prácticas e instituciones sociales? Algunas de las feministas negras que abrieron el debate sobre la diferencia escuchaban con escepticismo las afirmaciones de las feministas de segunda generación sobre la opresión padecida por las mujeres. Puesto que consiste en carecer de elección, se podía decir que había mujeres más oprimidas que otras y que algunas no lo estaban en absoluto, de manera que simplificaban excesivamente en sus exposiciones (Hooks, 1984; Maynard, 1994). Esta relevancia dada a la diferencia volvió a poner sobre la palestra los tipos de relaciones que se establecían

entre hombres y mujeres, y se empezó a exigir el uso de matices a la hora de utilizar términos como opresión, discriminación y subordinación. Las escritoras de tercera generación instaron a la consideración de las experiencias de las que brotaban sus interpretaciones, generando un buen nivel de conciencia crítica y proyectándola sobre debates anteriores. Se dirigieron a los que ponían en duda el valor de los derechos, pues algunas feministas negras habían afirmado que la disposición a pasar sin ellos era propia de las privilegiadas sociales. Puede que las mujeres relativamente poderosas y muy seguras de sí mismas consideren que los derechos son meras formalidades rígidas, pero aquellas mujeres cuyos derechos formales nunca se han respetado ven la situación de otra forma y exigen la protección de la que siempre han carecido (Williams, 1991; Hooks, 1984). En este caso, como en muchos otros, reconocer la diferencia tiene sus consecuencias a la hora de decidir qué prácticas políticas implementar y, cuanto más amplia sea la gama de diferencias que reconozcamos, más compleja se tornará la situación (Phillips, 2002).

La tercera generación de teóricas ha mezclado su interés por la diferencia entre mujeres con una segunda cuestión de gran relevancia, en torno a la cual siempre ha girado el feminismo: la diferencia real entre hombres y mujeres. Si existen muchas formas de ser mujer y todas ellas son construcciones surgidas en un contexto social e histórico concreto, ¿por qué no ir un poco más allá e interpretar, como Beauvoir, la diferencia sexual en forma de constructo social? En muchas obras del feminismo reciente no se intenta trazar una línea entre los rasgos sexuales determinados físicamente y los roles sociales de género; de hecho se ha difuminado

mucho la distinción entre sexo y género, de manera que actualmente es un campo en el que predomina el término «género» (Scott, 1996; Gatens, 1996, pp. 3-20; Butler, 1990).

Apenas puede sorprender que ninguna de estas dos innovaciones haya surgido del aislamiento, pues cada una de ellas debe mucho a la evolución teórica de la filosofía política. El interés por las diferencias entre las mujeres mismas está muy ligado al multiculturalismo, pues el feminismo de tercera generación considera, como muchos otros movimientos, que las identidades de los individuos tienen un origen cultural e histórico y que las voces de los grupos culturalmente diversos deberían dejarse oír en la comunidad política (Young, 1990a, 2000; Phillips, 1995; Squires, 2000). Es más, ambos enfoques tienen en cuenta que las identidades de los individuos no siempre son coherentes y que pueden estar formadas por alianzas variables que se solapan. Por ejemplo, se puede ser feminista, lesbiana, latina e intelectual (Lugones, 1996) y una política adecuada no debería intentar homogeneizar esta identidad ni ignorar los conflictos subyacentes.

Es un tema que también ha resultado ser central para la posmodernidad, que, a través de la teoría psicoanalítica, ha sido la segunda gran influencia experimentada por el feminismo de la década de 1990 (Nicholson, 1990; Flax, 1990; Braidotti, 1991). La posmodernidad había criticado la idea del agente como *locus* permanente de pensamiento y acción, por sus propias razones, haciendo hincapié en la fragmentación y discontinuidad que reinaba en el seno del propio yo. Este enfoque ha dado a las feministas un criterio de legitimación filosófico a la hora de alegar que la virtud de

una persona no adquiere rasgos estables por el hecho de que sea de género masculino o femenino. De hecho, la masculinidad y femineidad parecen consistir en la realización, más o menos intencionada, de ciertos actos culturalmente reconocibles y sexuados que, no obstante, pueden subvertirse, modificarse o yuxtaponerse porque carecen de significados fijos. Así, una comunidad gay puede apropiarse de un insulto homofóbico, por ejemplo, y convertirlo en una afirmación del orgullo que les depara su identidad sexual (Butler, 1990; Benhabib *et al.,* 1995). Se ha denominado a este enfoque «performativo» y debe mucho a la obra de Foucault. Permite, entre otras cosas, contrarrestar aquellas teorías que describen a las mujeres como víctimas de una discriminación institucionalizada e incorregible. La capacidad para subvertir los códigos de género que nos constituyen como hombres o mujeres nos da poder y puede ser una fuerza creativa en el cambio social. Si consideramos este enfoque desde el punto de vista de la teoría política, puede llevarnos hasta políticas dirigidas por pequeños grupos capaces de diseñar sus propias críticas a las prácticas culturales arraigadas y de encontrar nuevos significados. Esta situación se refleja en los debates actuales, donde se suele decir que la performatividad es una forma de expresión individual que permite, por ejemplo, subvertir los códigos imperantes en el vestir, el *body-building* o los estilos de peinado de una forma que, en principio, sólo se percibe desde dentro, pero que acaba teniendo sentido para el resto de la sociedad. La intimidad de estos procesos de cambio cultural ha suscitado las críticas de algunas feministas que alegan que tienen poco que ver con la política real. Consideran que optar por una arena de subversión lúdica

implica abandonar todo intento serio de corregir los males que padecen las mujeres y conduce a una retirada narcisista (Jones, 1993; Nussbaum, 1999). Estos desacuerdos aumentan las distancias entre aquellas feministas que quieren elaborar un tipo específico de política, capaz de solucionar las mayores dificultades a las que han de enfrentarse las mujeres, y las que quieren utilizar los recursos a su alcance para lograr metas exclusivamente feministas. Muchos defensores de la política performativa consideran que los problemas de las mujeres provienen de una concepción binaria y jerárquica de la diferencia sexual y la heterosexualidad obligatoria que forma parte de ella. Puesto que las mujeres sólo podrán liberarse de su sometimiento cuando hayan acabado con esta situación, y puesto que las prácticas políticas tradicionales manifiestan la inversión que ha hecho el sistema privilegiando a los hombres, sólo podrá cambiarse este estado de cosas, si es que se puede cambiar, a través de una política no convencional.

Junto a estos desacuerdos sobre la naturaleza de la política feminista, existen cierto número de intentos de mediación o superación, que juegan con el diseño de nuevas formas de teoría política y de intervención que permitan atajar en mayor profundidad gran parte de los problemas que aquejan a las mujeres, sin renunciar al entorno institucional tradicional. Las teóricas feministas se han unido a los multiculturalistas y los defensores de la democracia deliberativa para diseñar enfoques que den a las mujeres mayor preeminencia en los procesos de toma de decisiones e incrementen su poder a la hora de determinar los puntos que forman parte de la agenda política. Ha habido quien se ha centrado en los problemas que plantea la representación y en

la cuestión de si las mujeres deberían representarse a sí mismas y por qué (Sapiro, 1981; Phillips, 1995). Otras autoras constatan que los grupos de mujeres marginales no están en situación de articular sus intereses y carecen de experiencia política, e intentan hallar formas de dotarlas de la confianza y las técnicas que las habiliten para participar en política (Young, 2000; Benhabib, 1996; Voet, 1998, pp. 136-147). También hay quien se pregunta cómo dar mayor relevancia a las diversas experiencias de las mujeres, explorando y criticando la posible existencia de un debate en el que, a modo de diálogo político, los participantes mostraran sensibilidad ante los intereses y prioridades de los diversos grupos y los evaluaran (Benhabib, 1982; Mansbridge, 1993). En estos modelos se juega con diversos aspectos de la toma de decisiones política. Los más abstractos tratan del diálogo entre grupos sociales y tienen relativamente poco que decir sobre el entorno institucional más amplio en el que éste tendría lugar (Young, 1990b), mientras que, en otros, se reconoce el papel del Estado a la hora de promover y supervisar el debate político (Squires, 2000). En cambio, las feministas partidarias del diálogo (con algunas excepciones notables) tienen relativamente poco que decir sobre la relación entre los grupos culturalmente definidos y los partidos políticos. De ahí que las reformas políticas que propugnan se distancien relativamente de las instituciones democráticas existentes. Es más, dado que ha habido un distanciamiento entre el feminismo y las políticas estatales, se ha criticado a esta corriente porque, supuestamente, no aspiraba a reconocer la diferencia, sino a eliminarla, así como por su negativa a entender que también existen conflictos sin solución posible entre las mujeres

mismas (Brown, 1995; Honig, 1993). Puesto que todo diálogo ha de tener lugar en un marco normativo, parece subsistir el peligro de que sigan siendo las feministas blancas de Occidente las que fijen los términos del debate y que no se oigan las voces de «otras» mujeres (Spelman, 1988; Ang, 1995).

A pesar de las dificultades que plantea, el diálogo puede ser una forma de vincular cuestiones específicamente feministas a otros grandes problemas de la filosofía política de hoy. El feminismo debe conservar su integridad al entrar a formar parte de lo que se consideran debates políticos. También se está gestando el análisis de conexiones de carácter histórico, ya que, debido a que gran parte de la filosofía política oficial marginó a las mujeres excluyéndolas, las feministas de primera y segunda generación solían referirse a la tradición exclusivamente para criticarla, aunque al hacerlo insuflaran nueva vida a los debates contractualistas (Pateman, 1989, pp. 33-57; Pateman, 1988; Hampton, 1993), sobre el republicanismo (Dietz, 1998) u otros tópicos. Recientemente las feministas han renovado su interés por la tradición, bien para reivindicar la importancia de obras como la de Beauvoir (Evans, 1998; Card, 2000) o Arendt (Canovan, 1977; Honig, 1995), bien para bucear en las ideas de los autores canónicos masculinos y poder elaborar formas de teoría capaces de contrarrestar muchos de los mecanismos utilizados para excluir a las mujeres del mundo de la política. Las autoras que actualmente estudian a Spinoza, por ejemplo, retoman la sexualización del cuerpo, tan cara a la corriente performativa del feminismo, y la convierten en el fundamento de una política que encarne la diferencia (Gatens y Lloyd, 1999).

A finales del siglo XX, el reconocimiento de la diferencia está teniendo un gran impacto sobre la política feminista. Lo que empezó siendo un movimiento del Primer Mundo se ha convertido en un fenómeno mundial, y en muchas regiones hay grupos de mujeres elaborando su propio retrato de las condiciones en las que se encuentran y las formas de mejorar su calidad de vida. Debido a que algunas de estas interpretaciones divergen de los términos, laicos, en los que se organizaron las campañas a favor de los derechos de la primera mitad del siglo, las feministas del Primer Mundo no han tenido más remedio que reconocer y aceptar que sus argumentos pudieran resultar muy ajenos a las mujeres pertenecientes a otras comunidades. Los problemas asociados a la diferencia plantean al feminismo, al igual que al multiculturalismo, retos políticos e intelectuales importantes, que no se resolverán a corto plazo. Pero hay muchos proyectos en marcha que darán forma a la filosofía política del próximo siglo. Las mujeres siguen luchando, con mayor o menor éxito, por sus derechos económicos y políticos. Los gobiernos cubren o no sus expectativas, se redescriben aspectos de la vida cotidiana para desvelar los prejuicios de género que reflejan y novelistas, periodistas y cineastas continúan mostrando los estereotipos de género que prevalecen. Cuando las autoras feministas expresan su preocupación de que un enfoque demasiado intelectualista pudiera destruir el feminismo, al subvertir la categoría «mujer», se les puede decir que tal vez subestimen el pluralismo que ha ido surgiendo en el seno del feminismo mismo. Actualmente no hay un feminismo ni una política feminista, básicamente porque existe una multiplicidad de ambos.

XXIV. Políticas de identidad

James Tully

Tres características de las políticas de identidad

A finales del siglo XX se puso de moda hablar de «políticas de identidad» para referirse a una amplia gama de reivindicaciones políticas que se manifestaban cada vez con mayor frecuencia, hasta llegar a constituir uno de los problemas políticos más apremiantes del presente. Las políticas de identidad abarcan toda una serie de actividades políticas relacionadas con la forma jurídica, política y constitucionalmente apropiada de reconocer e integrar las identidades de individuos como inmigrantes, refugiados, mujeres, gays, lesbianas, comunidades lingüísticas, étnicas, culturales o regionales y minorías religiosas, naciones que existen en el seno de estados-nación, pueblos indígenas, etcétera. A menudo se trata de reivindicar las culturas y religiones extraeuropeas frente al imperialismo cultural occidental.

Hay tantas formas de reconocimiento e integración como tipos de reivindicación. Feministas, gays y lesbianas piden una igualdad formal y sustantiva, así como respeto ante las diferencias relacionadas con la identidad y el fin de las normas predominantemente patriarcales y heterosexuales que rigen la conducta en público y en privado. Las minorías buscan diversas formas de reconocimiento, protección y representación de sus lenguas, culturas, etnias y religiones. Los inmigrantes y los refugiados no luchan sólo por obtener el derecho de ciudadanía, sino también por la libertad que impida que se les asimile a la cultura y la lengua dominantes. Piden, en definitiva, que se despliegue cierta

sensibilidad a la hora de pensar en formas de integración. Las naciones y pueblos indígenas que coexisten en el seno de estados constitucionales han diseñado diversos modelos de autogobierno en el marco del regionalismo, el federalismo o el confederalismo. Los estados-nación del mundo árabe y del Tercer Mundo intentan superar una y otra vez el imperialismo cultural impuesto por el sistema internacional de estados-nación y los procesos de globalización. A menudo no se pide sólo un reconocimiento jurídico, político y constitucional en el seno de estados-nación existentes, sino también en el ámbito de asociaciones supranacionales como la Unión Europea o en el ámbito del derecho internacional y de la Organización de las Naciones Unidas, así como la creación de nuevas instituciones «infranacionales» y «transnacionales»[1].

Como demuestran los ejemplos anteriores, hay formas de lucha muy diferentes y no están relacionadas exclusivamente con la identidad, sino también con la explotación, el dominio y la desigualdad (Young, 1990a). Resulta difícil generalizar, porque la mayor parte de estas luchas tienen una historia que antecede en siglos a las denominadas «políticas de identidad» (Parekh, 2000). Se habla de «políticas de identidad» desde 1961, cuando Frantz Fanon interpretó la descolonización como una lucha que había que librar, tanto contra la identidad que quería imponer el imperialismo europeo, como contra la elite nacional dominante tras la obtención de la independencia. Las políticas de identidad reúnen tres características que las diferencian de las antiguas formas de protesta (Fanon, 1963; Said, 1993, pp. 210, 267-278).

Lo que convierte a estas reivindicaciones en algo tan volátil

e inextricable es su heterogeneidad o diversidad. Al contrario de lo que ocurriera con las luchas nacionalistas y las teorías sobre el reconocimiento de los dos últimos siglos, las políticas de identidad no afectan a minorías, culturas y naciones constituidas e internamente uniformes, que buscan por separado formas compatibles de reconocimiento político. Lo que se exige son alianzas articuladas, entrecruzadas, que se solapan, entre el indigenismo, las naciones, las culturas, regiones, religiones, etnias, lenguas, orientación sexual, inmigrantes y expresiones de individualidad. Una nación o grupo lingüístico minoritario que exige el reconocimiento de una asociación política mayor suele aliarse con minorías, pueblos indígenas, ciudadanos multiculturales o inmigrantes que también reclaman reconocimiento y protección. Las exigencias identitarias de las feministas deben convivir con la existencia de diferencias nacionales, lingüísticas, culturales, religiosas, relacionadas con la inmigración y la orientación sexual entre las mismas mujeres y, a su vez, los movimientos nacionalistas y culturales no siempre suscriben las exigencias feministas. Los miembros de una minoría identitaria que busquen el reconocimiento de una mayoría intransigente tenderán a establecer alianzas con aquellos grupos con los que compartan ciertos aspectos de su identidad (Bhabha, 1994).

De la inexistencia de identidades constituidas, independientes e internamente uniformes (asociadas a la formación de las culturas y naciones del siglo XIX) no se deduce que las políticas de identidad se estén disolviendo debido a la fragmentación, o que los seres humanos podamos relegar a las identidades al ámbito de lo «prepolítico» y llegar a acuerdos en torno a principios,

derechos e instituciones universales al margen de las diferencias identitarias. Todo lo contrario. La creciente diversidad y falta de fiabilidad de las diferencias identitarias cataliza serias demandas de reconocimiento y protección. Podemos traer a colación aquí la famosa frase de Jacques Derrida según la cual ninguna identidad es idéntica a sí misma, pues siempre contiene un irreducible elemento de alteridad (Derrida, 1992, p. 9). La identidad es múltiple y se reviste de muchas facetas. Tanto la otredad como la identidad (individual o colectiva) tienen una vertiente interna *y* una externa. De ahí que la «diversidad» o multiplicidad de identidades que se solapan y la tendencia a establecer alianzas en su defensa sea uno de los rasgos más característicos de las políticas de identidad (Connolly, 1991, 1995).

No obstante, no deberíamos considerar a esta «hibridación», como la denomina Homi Bhabha, *la* característica fundamental, aunque constituya una experiencia excepcional para muchas personas, sobre todo para quienes viven en el exilio o en ciudades multiculturales. Es posible que un grupo de gente se ponga de acuerdo para defender y promocionar uno de los aspectos de su identidad, como la lengua o la nacionalidad, relegando a otras diferencias a un segundo plano y creando una identidad válida durante generaciones (se puede poner en primer lugar, por ejemplo, la identidad escocesa o catalana). Esta multiplicidad de identidades solapadas nos lleva a la segunda de las características de las políticas de identidad: la prioridad concedida a una identidad, su articulación, los portavoces que dicen representar a este grupo identitario y el tipo de reconocimiento e integración exigidos están siempre

sujetos a replanteamientos, reinterpretaciones y renegociaciones por parte de quienes la ostentan. Una identidad negociada en estas circunstancias humanas, demasiado humanas, no será inmutable ni auténtica, pero puede recibir apoyo para que no haya que imponerla, ser más o menos razonable, dar poder en vez de quitarlo, liberar en vez de oprimir. Es decir, puede ser el resultado final de un diálogo práctico e intersubjetivo, no de una racionalidad meramente teórica o de una adscripción directa. Por lo tanto, las políticas de identidad constan de tres procesos incesantes de negociación (en busca del reconocimiento jurídico o político): 1) en el seno de un grupo de miembros que luchan por su reconocimiento; 2) entre ellos y los grupos cuyo reconocimiento se solicita; y 3) entre los miembros de este segundo grupo cuya identidad se ve afectada por las reivindicaciones de los otros, les guste o no (Gagnon y Tully, 2001, pp. 1-34).

El tercer y más elusivo rasgo de las políticas de identidad es el concepto de «identidad» mismo. No se trata de una identidad teórica, de lo que uno *es* según los datos científicos o la razón teórica, como ocurre, por ejemplo, en el caso de la autonomía en la tradición kantiana. Es una identidad práctica, una forma de conducta, una forma de estar en el mundo con los demás. Una identidad práctica es una forma de autoconciencia y autocreación frente a los demás y con ellos. Se trata de una estructura fuertemente valorativa, en base a la cual los seres humanos se valoran a sí mismos, encuentran que su vida es digna de ser vivida y que sus acciones merecen la pena. Es una descripción de sí mismos que exige que los Otros (tanto si reconocen su identidad como si no) la reconozcan y respeten, porque es la base de la

autoestima. Una identidad práctica siempre es relacional e intersubjetiva en, al menos, dos aspectos. Se adquiere, mantiene y renegocia en el seno de relaciones dialógicas que se establecen con quienes la comparten y con quienes no. Toda identidad práctica proyecta sobre aquellos que no la comparten otra identidad, la no X, de modo que este segundo grupo también pide reconocimiento y respeto para su propia identidad, alegando que no suele ser la que los Otros proyectan sobre él. De ahí que la «negociación» o «diálogo», el intercambio de razones sobre las formas de reconocimiento, sea tan importante para las políticas identitarias (Taylor, 1994, p. 67; Laden, 2001, pp. 73-130).

Como hemos visto al hablar de la primera característica, la mayoría de la gente tendrá diversas identidades prácticas superpuestas. Son miembros de la especie humana, hombres, mujeres o transexuales, fieles de una religión y parte de un grupo étnico, miembros de uno o más grupos lingüísticos y culturales, de una o varias naciones, etcétera. Estas identidades se valoran cuando no se trata de adscripciones o proyecciones de otras personas, sino de prácticas normativas en primera persona, de autoconciencia y de formación ética (como la concienciación en los movimientos feministas o la adquisición, uso y aprecio de una lengua, cultura, religión, así como el compartir la nacionalidad o la comunidad con otros). Se desea el reconocimiento, el respeto y a ser posible la loa de terceras personas con las que uno interactúa y coopera.

Cuando ciudadanos de diversas identidades coordinan sus actividades y cooperan entre sí de diversas formas siempre existe un reconocimiento mutuo y una coordinación de sus

acciones. Es decir, interactúan siguiendo la norma del «reconocimiento mutuo», que implica conciencia de uno mismo y del Otro, formas estandarizadas de ocultar y hacer patente la interacción (las conversaciones, la agenda, la conducta, etc.) y relaciones de poder que rigen mientras se crea y se mantiene la relación. Las relaciones de reconocimiento mutuo en el caso de cualquier práctica social o política son bastante habituales y los participantes las dan por sentadas. Compiten, debaten y coordinan sus actividades con arreglo a las normas del reconocimiento, las formas de conducta y las relaciones de poder que definen las identidades de las prácticas en cuestión (por ejemplo, relacionadas con la política económica). La dificultad estriba en que prácticamente cualquier tipo de interacción política puede alterar las relaciones normales de reconocimiento mutuo y derivar en una batalla por el reconocimiento. Es decir, en realidad se emprende una renegociación de las identidades de los participantes en la interacción (imaginemos que una negociación económico-política, en teoría igualitaria, privilegia a los varones, blancos, anglófonos, etc.). Las políticas de identidad entran en juego cuando lo que se pone en cuestión es la norma de reconocimiento mutuo (las identidades a cuyas reglas están sometidos los participantes) y el foco de la discusión se desplaza hacia consideraciones sobre la justicia y la libertad (Foucault, 1982; Habermas, 1994, p. 106).

La injusticia y la falta de libertad que caracterizan a las políticas de identidad se dan cuando los sujetos (individuos o grupos) no consiguen obtener en la negociación el reconocimiento recíproco y la integración de sus respectivas identidades en las normas de reconocimiento mutuo que son

la base para la interacción con los demás. En ese momento, o bien se les reconocen identidades erróneas, o no se les reconoce ninguna en las relaciones de reconocimiento prevalecientes. En cambio, se les quiere imponer una identidad que les es ajena por medio de procesos de sujeción, asimilándoles a la identidad hegemónica o describiéndoles como marginales prescindibles a los que se califica de «inferiores», «menos desarrollados» o miembros de una «raza inferior». El exterminio del 80 por 100 de los nativos de las Américas a lo largo de 400 años, el Holocausto y otros ejemplos de limpieza étnica y genocidio constituyen los casos más terribles y extremos (Stannard, 1992). Hoy se tiende a reconocer la importancia de participar en las negociaciones en las que se imponen identidades. En las sociedades modernas, la seguridad de esos procesos de formación de identidades y sus logros, así como el reconocimiento y el respeto de los demás, son el umbral necesario para que los individuos y grupos tengan la autoestima que requiere ser agentes autónomos libres e iguales, tanto en la vida pública como en la privada. El menosprecio de identidades a través del racismo, sexismo, nacionalismo, chovinismo cultural y lingüístico, la jerarquización pseudocientífica de culturas y lenguas según su nivel de desarrollo y la imposición de las culturas dominantes por medio de procesos llamados a destruir identidades y a asimilar o marginar a los individuos y grupos no sólo son injustos: minan la autoestima y con ella la capacidad de las personas para resistirse ante estas injusticias o actuar eficazmente, aunque opten por la asimilación. La consecuencia son patologías bien conocidas: opresión, marginalización, fragmentación y asimilación, falta de

respeto a sí mismos y de autoestima, alienación, pobreza transgeneracional, drogadicción, desempleo, destrucción de comunidades, elevadas tasas de suicidio, etc. (Honneth, 1995; Kymlicka, 1995, 1999).

Tres tipos de exigencias en el reconocimiento de diferencias identitarias

Por lo general, la lucha por superar una identidad impuesta y la obtención del reconocimiento de la propia a través de los mencionados procesos de negociación no suponían un reto directo para los principios de la política democrática del siglo XX: libertad, igualdad, derecho a un juicio justo, imperio de la ley, federalismo, respeto mutuo, consenso, autodeterminación y derechos civiles, sociales y políticos para las minorías. De haber resultado incómodas se las habría rechazado de plano. Algunos de estos principios aparecen en ambos procesos de las políticas de identidad: para condenar la identidad impuesta y justificar el reconocimiento de una diferencia identitaria, por un lado, y, por otro, para defender las relaciones de reconocimiento mutuo establecidas. Evidentemente, se trata de principios que se interpretan y aplican de forma diferente, pero muy rara vez se debate en torno a los principios mismos. Por ejemplo, las parejas formadas por gays y lesbianas quieren el mismo trato que las parejas heterosexuales, las mujeres el mismo que los hombres, los indígenas y otros pueblos del mundo que aquellos que gozan del derecho a la autodeterminación, una nación discriminada que el resto de naciones, un grupo lingüístico discriminado que el grupo lingüístico dominante, los inmigrantes que el resto de los ciudadanos, los musulmanes que los cristianos y los laicos.

Se suele afirmar que las normas de reconocimiento mutuo

no interpretan ni aplican igual estos principios supuestamente «ciegos ante la diferencia», como suelen alegar los liberales, o basados en una identidad nacional compartida por todos, como señalan los nacionalistas, porque siempre privilegian a los ricos, capaces, heterosexuales, varones, miembros de los grupos lingüísticos, culturales, étnicos, nacionales y religiosos dominantes, etc., postergando a los demás. De manera que cuando los ciudadanos multinacionales y multiculturales de las sociedades modernas participan en instituciones y prácticas basadas en estos principios, tienen dos opciones. O bien asimilan las injustas relaciones prevalecientes que la falta de reconocimiento les impone, o las cuestionan e intentan reabrir las negociaciones con aquellos que las defienden. El choque resultante, esta «lucha por el reconocimiento», es la política de identidad.

La solución no está en empecinarse en aplicar los principios de manera imparcial o de acuerdo con las exigencias de una identidad nacional común, como quieren los liberales «ciegos ante la diferencia» y los nacionalistas homogeneizadores (Barry, 2000; Miller, 1995). Es más, en muchos casos tal vez no se pueda. La política y la vida pública han de expresarse en una u otra lengua, ha de regir una norma de conducta u otra, hay que tener en cuenta las fiestas, algunas elecciones se celebrarán en días de fiesta religiosa, los sistemas educativos difundirán esta o aquella versión de la historia, que se encarnará en la iconografía y los relatos públicos, etc. Las políticas de identidad interpretan y aplican esos principios de forma respetuosa con la diferencia, sin mostrar parcialidad ante una identidad a expensas de las demás, sino partiendo del respeto mutuo hacia la pluralidad

de identidades de los ciudadanos soberanos de la comunidad (Tully, 1995; Kelly y Held, 2002).

Esta sugerencia ha suscitado una gran controversia, porque parece apuntar a un segundo rasgo de desigualdad. Una de las características estándar de la igualdad es la idea de que habría que tratar a todos los ciudadanos igual, en el sentido de con «imparcialidad» o «indiferencia», hacia cualquier diferencia identitaria. Los miembros de la comunidad política pueden cultivar sus identidades prácticas en privado y asociarse a voluntad, pero el gobierno ha de permanecer neutral (Waldron, 1992). Los defensores de las políticas de identidad, aun considerando legítima esa definición, han puesto en entredicho su aplicabilidad en muchos casos en los que es imposible ser imparcial. Cuando esto ocurre hay que tener en cuenta otra característica de la igualdad, es decir, conviene hablar de diferencias identitarias «razonables». Veamos un ejemplo sencillo. Una persona tiene derecho al voto, pero, como la campaña y las elecciones se celebran en un idioma de base numérica que desconoce, no puede ejercerlo. Sabemos que debemos tener en cuenta estos dos aspectos de la igualdad y que, a menudo, entran en conflicto (Taylor, 1994; Deveaux, 2000).

Muchos liberales han aceptado estas líneas y han redefinido el liberalismo desde ellas (Kymlicka, 1995; Laden, 2001). Algunos nacionalistas y comunitaristas han reaccionado de forma parecida (Poole, 1999). Los comunitaristas y los nacionalistas, aparte de reconocer los principios que acabamos de mencionar, siempre han sostenido que los ciudadanos deben compartir una identidad política común, pero creían que era una identidad nacional uniforme o comunitaria, que tenía el mismo peso para cada

grupo. Los argumentos esgrimidos por los defensores de las políticas de identidad han logrado que muchos de ellos reelaboren la identidad nacional pensando en la diversidad y la negociación pública. Lo que no significa que toda diferencia identitaria obtenga el mismo grado de reconocimiento e integración. Eso sería imposible. Significa que habría que dar la misma consideración a todas las exigencias de reconocimiento, para determinar si merecen ser reconocidas e integrar a las que lo merezcan (Carens, 2000). Antes de analizar este principio en el siguiente epígrafe debemos dar un repaso a los tipos de exigencias a los que podría aplicarse.

El proceso de oponerse a las relaciones de reconocimiento mutuo y renogociarlas puede ser de tres tipos. En primer lugar, se puede alegar una *diversidad cultural:* hablamos del reconocimiento y respeto hacia diferencias en el ámbito cultural. Todos los tipos de identidad política incorporan demandas para negociar cuando se trata con falta de respeto a algunos miembros de la comunidad y no se reconoce el amplio espectro de culturas y valores en los que fueron educados e internalizaron actitudes frente a los demás. En este caso se trata de exponer y superar el racismo, el sexismo, el etnocentrismo y el eurocentrismo, el acoso sexual, los estereotipos culturales y nacionales y otras formas explícitas o implícitas de ceguera ante la diversidad, o posturas en lo que a la lengua y la conducta se refiere. En segundo lugar, se trata de concienciar a todos los sectores de la sociedad sobre la diversidad, para que todos los miembros de la comunidad partan del respeto mutuo. En este tipo de casos se suele pedir igualdad de oportunidades en el sector público y privado, la manifestación de esa diversidad cultural en los

currículos de escuelas y universidades, y una educación básica sobre la actitud que se ha de adoptar ante otros culturalmente diferentes en la vida pública de las sociedades modernas (Benhabib, 1996).

También se puede pedir la *ciudadanía multicultural y multiétnica* para participar en las instituciones públicas y privadas y en las prácticas de las sociedades contemporáneas, de manera que se reconozcan y reafirmen las diversas identidades de los ciudadanos. Los movimientos feministas, los de gays y lesbianas y los de las minorías religiosas, lingüísticas, culturales y étnicas quieren formar parte de las mismas instituciones que los grupos dominantes, siempre que se respeten y protejan sus diferencias identitarias. Quieren escolarizar a sus hijos en su lengua y su cultura; tener acceso a los medios de comunicación; poder usar su lengua y exhibir sus peculiaridades culturales en el trabajo y en las instituciones jurídicas y políticas; reformar las instituciones representativas para que reflejen la diversidad identitaria y el género de la población; contar con guarderías para que los padres solteros y las mujeres puedan competir en pie de igualdad con los varones heterosexuales; hablar, deliberar y actuar en público con otra voz; disfrutar de las mismas ventajas sexuales; practicar su religión u otras prácticas culturales en público y acceder al funcionariado en condiciones de igualdad; que las constituciones y cartas de derechos se interpreten y apliquen de forma sensible ante la diversidad; que se concedan derechos a las minorías allí donde fuere necesario, etcétera, para que todos los ciudadanos y minorías puedan participar en igualdad, pero no de forma idéntica a los demás. También se pide la modificación de las políticas de inmigración y concesión de

asilo de los estados-nación para eliminar el racismo y la exclusión a nivel mundial. Las políticas multiculturales de Canadá, la acogida de musulmanes y otras minorías en los Estados Unidos, el Reino Unido, Francia y Alemania, el reconocimiento de tres lenguas oficiales en Bruselas, aparte de las once lenguas de trabajo y algunas lenguas «menos usadas» en la Unión Europea, son algunos de los ejemplos más conocidos (Kymlicka y Norman, 2000; Kraus, 2000).

Un tercer tipo de exigencia es la de asociaciones constitucionales multinacionales o multipopulares. Se trata de crear instituciones jurídicas y políticas relativamente independientes de la asociación política mayor. En este punto, las naciones absorbidas por sociedades multinacionales y los pueblos indígenas afirman que el reconocimiento adecuado de su identidad como naciones y como pueblos, con derecho al autogobierno al amparo de las normas del derecho internacional, implica que cuentan con el derecho a sus propias instituciones políticas y jurídicas en algunos ámbitos. En su opinión, sólo podrán proteger su identidad como pueblos o naciones, y vivirla, si tienen autonomía y se autogobiernan. Si se les obliga a formar parte de las instituciones de la sociedad dominante, creen que se les está negando este reconocimiento (se convierten en minorías o individuos en el seno de la sociedad dominante en vez de ser naciones y pueblos) y que sus diferencias identitarias acabarán soterradas cuando sean asimilados por la mayoría.

A lo largo de las últimas décadas del siglo XX nos hemos ido familiarizando con aquellos grupos que plantean exigencias *multinacionales*. Por lo general, o se ha hecho caso omiso de la exigencia o ha habido un conflicto que ha

culminado en la secesión y la creación de un nuevo Estado-nación. A veces estas luchas han dado lugar a interesantes experimentos en el ámbito de la federalización de comunidades políticas multinacionales. Pensemos en la autonomía regional, la subsidiariedad, la soberanía dispersa y compartida y los acuerdos federales y confederales flexibles. España, Bélgica, el Reino Unido, Canadá, Israel-Palestina y la Unión Europea son ejemplos de este tipo de políticas de identidad (Gagnon y Tully, 2001). En aquellos países creados a costa del desplazamiento y la marginalización de los pueblos indígenas, como Noruega, Canadá, los Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda y los países sudamericanos, la lucha de los pueblos indígenas por superar la colonización y poder ejercer su derecho a la autodeterminación ha dado lugar a experimentos en nuevas formas de autogobierno indígena y federalismo pactado con los gobiernos vecinos, más poderosos y no compuestos por indígenas (Havemann, 1999; Ivison, Patton y Sanders, 2000).

El tercer tipo de lucha es la más compleja, porque pone en juego la gran diversidad de las identidades que se solapan y recurre a los tres procesos de negociación característicos de las políticas de identidad (véase *supra,* pp. 529-530). Los que plantean la exigencia deben convencer a su propia gente mediante el diálogo público de que no son una provincia, región o minoría, como afirman las formas de reconocimiento vigentes, sino una nación: un pueblo con identidad propia. También deben convencer a la mayoría de la sociedad, que tiene su propia diversidad interna, para que entablen negociaciones a efectos de cambiar la constitución vigente y lograr mayores grados de autonomía. Cuando se

emprenden negociaciones casi siempre se plantean dos tipos de exigencias: diversidad cultural y ciudadanía multicultural en el seno de la nación y fuera de él. Las minorías lingüísticas e inmigrantes multiculturales quieren tener la certeza de que sus diferencias identitarias no desaparecerán en las nuevas instituciones federales de autogobierno. De modo que hay que reconocer e integrar la diversidad y la ciudadanía multicultural sin vulnerar en demasía o minar la identidad de la nación o el pueblo que se quiere proteger fundando instituciones de autogobierno. Evidentemente, estas reivindicaciones planteadas por las políticas de identidad no pueden evitarse haciendo caso omiso de las exigencias de las nacionalidades o recurriendo a la secesión. Así sólo se logra que reaparezcan asumiendo formas más violentas.

¿Quién decide y con arreglo a qué procedimiento?

Las cuestiones básicas de las políticas de identidad son las siguientes: en primer lugar, hay que determinar quién decide qué identidades se imponen injustamente a ciertos miembros de la comunidad política y cuáles son dignas de reconocimiento y de algún tipo de integración. En segundo lugar, hay que optar por un procedimiento para decidir y revisar lo decidido. La respuesta dada a la primera cuestión suscitó una revolución democrática en el pensamiento y la práctica política del siglo XX. Ya no damos por sentado que las identidades dignas de reconocimiento y constitutivas de la identidad ciudadana sean idénticas y puedan determinarse al margen del proceso político para descubrir, con ayuda de la razón teórica, algún tipo de identidad ciudadana transcultural y universal. Hoy sabemos que las identidades dignas de ser reconocidas deben determinarlas los miembros

de la comunidad política ejercitando su razón práctica en negociaciones y acuerdos. En palabras de John Rawls: «La cuestión es política, no metafísica» (Rawls, 1998, pp. 388-415).

Existen diversas razones que explican esta situación. La primera es que se ha dado gran relevancia en la segunda mitad del siglo XX a la democracia (o soberanía popular) y a la inclusión, tanto en la teoría como en la práctica. En teoría se ha recuperado el principio *quod omnes tangit* («lo que afecta a todos ha de ser decidido por todos»), uno de los principios más antiguos del constitucionalismo occidental, y se lo ha reformulado dialógicamente en tanto que principio legitimador de la democracia: «Sólo serán válidas aquellas normas que cuenten o pudieran contar con la aprobación de todos aquellos cuya capacidad como participantes en el discurso práctico se vea afectada» (Habermas, 1994, p. 66; 1996). El pueblo es soberano para establecer acuerdos basándose en las normas de reconocimiento mutuo vigentes en su comunidad política tras una deliberación tan necesaria como el imperio de la ley (Habermas, 1995; Rawls, 1995). De hecho, ha habido gran cantidad de prácticas de negociación democrática en torno a las condiciones de pertenencia a una vasta gama de comunidades del sector público y del privado. Se han negociado cambios constitucionales, tratados internacionales y alteraciones en las instituciones democráticas y cosmopolitas. Han surgido disputas en torno a las relaciones de reconocimiento mutuo prevalecientes en casi todas las organizaciones donde existen interacción y coordinación humanas, y los debates sobre las relaciones de reconocimiento mutuo se refieren a elecciones, la capacidad de ser escuchados, consultas, negociaciones,

mediaciones, ratificaciones, *referenda* y resolución de conflictos. Además, algunas universidades han desarrollado nuevas disciplinas volcadas en las técnicas de negociación, mediación y resolución de conflictos para entrenar a expertos en «obtener un sí» y reflexionar críticamente en torno a las prácticas de negociación vigentes y las normas de reconocimiento mutuo válidas en grandes sectores de la sociedad (Dryzek, 2000).

La segunda razón está relacionada con el talante negociador de las políticas de identidad. Son los pueblos que experimentan la imposición injusta de una identidad los que deben exigir el reconocimiento de la suya propia y el respeto y apoyo de los que no comparten su misma identidad. Todo lo cual requiere de un debate y de una negociación basada en los tres procesos de negociación que mencionábamos en el primer epígrafe. Todos deben participar, no sólo las elites o unos representantes. De manera que podemos decir que una identidad sólo cuenta como tal si otros confirman su existencia. Si una elite política diseña una identidad sin la deliberación y el apoyo popular, y si la reconocen otra elite o unos jueces no electos al margen de los procedimientos democráticos que permiten decidir al grueso de la sociedad, no es probable que obtenga mucho apoyo. Es decir, por un lado, las partes en conflicto no la considerarán una identidad digna de respeto y, por otro, difícilmente cristalizará en prácticas. Se entenderá impuesta y la lucha por el reconocimiento no se habrá resuelto, sino intensificado.

La tercera razón surge de la diversidad de identidades superpuestas que existen en cualquier comunidad política concreta. Al exigir el reconocimiento de una identidad conviene asegurarse de que se cuenta con el apoyo de

aquellos que la reclaman y no suprimir o silenciar alguna otra igualmente digna de reconocimiento. La única forma de lograrlo es asegurándose de que los afectados tengan voz en los procedimientos. Deben poder formular exigencias alternativas, en las que se tenga en cuenta la diversidad de los individuos que exigen el reconocimiento. También deben poder objetar y defender el *statu quo*, avanzar contrapropuestas y formular propuestas propias que, de otro modo, nunca se formularían. No es muy probable que en las negociaciones y diálogos que se emprendan se puedan tener en cuenta todas las perspectivas. De ahí que, a finales del siglo XX, se haya introducido otro principio político clásico en las negociaciones: *Audi alteram partem* («escuchar a la parte contraria») (Skinner, 1998, pp. 15-16). Hoy, las negociaciones políticas que tienen lugar en el ámbito de las políticas de identidad no son diálogos diádicos en torno a las teorías de reconocimiento tradicionales, de Hegel a Sartre, sino complejos «multílogos» (Bellamy, 1999, pp. 190-209).

En cuarto lugar, las negociaciones de base popular brindan una estabilidad basada en las razones correctas. Cuando se lucha por el reconocimiento hay que asumir que se ha roto la relación de reconocimiento mutuo preexistente con arreglo a la cual se coordinaban las interacciones entre los ciudadanos. De no resolverse la disputa, puede llevar a la desa fección o la secesión. Cuando las negociaciones democráticas son exitosas se establece una relación renovada de reconocimiento mutuo muy estable, porque los afectados se identifican con los resultados, debido a que han participado en su formulación alcanzando acuerdos que contaban con mucho apoyo y saben que, siempre que sea necesario, se pueden revisar los pactos.

La máxima de que las luchas por el reconocimiento deben resolverse en procedimientos negociados entre los afectados tiene una limitación importante. En muchos casos son las minorías las que exigen el reconocimiento de sus diferencias identitarias. Si todos participan en las negociaciones y todos deciden, su destino está en manos de una mayoría, cuando es el mismo tipo de injusticia que intentan superar en primer lugar. La discusión y la negociación democráticas resultan necesarias por las cuatro razones que acabamos de exponer. Pero eso no implica que la *decisión* final deba dejarse en manos de la mayoría o del consenso de todos los afectados. Lo primero sería injusto para las minorías y lo segundo es utópico.

Hay que dar a las negociaciones democráticas un equilibrio en las instituciones regidas por el imperio de la ley: gobiernos representativos, tribunales y derecho constitucional e internacional, que consagra los derechos humanos. El equilibrio apropiado varía de caso en caso. Pero, por lo general, cuando se debate abiertamente sobre una exigencia de reconocimiento apoyada por la mayoría de la minoría que la plantea (aplicando internamente el principio *audi alteram partem*), si la discusión está bien moderada y afectados y requeridos la aceptan, si cumple la legislación interna y los pactos internacionales que afectan a las minorías e incluso es susceptible de mejorar su situación, si obtiene el apoyo de las instituciones representativas y sus comités de investigación y los tribunales la reconocen, cualquiera de estas instituciones puede tomar una decisión en contra de la oposición organizada de algún grupo de interés perteneciente a la mayoría. Sin embargo, la decisión sólo debería adoptarse a condición de que siempre sea

revisable en el futuro. Cuando se hace política en tiempo real hay que complementar la fuerza del argumento con la fuerza de la ley, sobre todo en aquellos casos en los que la mayoría tiene un interés económico o político directo en el mantenimiento de una forma de reconocimiento prejuiciada y muy asentada (Tully, 2000).

La segunda cuestión, la de los procedimientos que se han de emplear para que la gente y las instituciones políticas y jurídicas negocien y lleguen a acuerdos en torno a las identidades en lid, se ha resuelto señalando la existencia de toda una serie de pros y contras. La idea básica es que una identidad merecerá ser reconocida y respetada en la medida en que cuente con un amplio apoyo de los afectados que esgrimen razones justas. Será un intercambio de argumentos de justicia el que determine qué identidades son razonables y dignas de reconocimiento y cuáles no lo son y deberían prohibirse o, al menos, prohibirse en público. Teóricos y negociadores critican la idea de que deba haber un intercambio de argumentos de justicia, si bien suelen aceptar las normas siguientes. Un miembro (individuo o grupo) de la comunidad política tiene derecho a exigir que se modifiquen las normas de reconocimiento de la comunidad y los demás tienen el deber de escuchar y entablar negociaciones siempre que la exigencia cuente con el apoyo de aquellos en cuyo nombre se plantea y que existan razones plausibles para hacerlo. Los interlocutores han de tratarse mutuamente como seres libres e iguales y aceptar que existen otras identidades prácticas que merecen el debido respeto. Deben expresarse y escuchar en términos identitarios y toda resolución ha de contar con el apoyo de los afectados, en la medida de lo posible, y estar sometida a revisiones

periódicas. Si los miembros del grupo dominante se niegan a entablar conversaciones o si demoran las negociaciones o la implementación de los acuerdos, los que plantearon la demanda tienen derecho a hacer público su desacuerdo y exigir negociaciones de buena fe.

Estas son, a grandes rasgos, las condiciones mínimas para el reconocimiento mutuo y la reciprocidad que garantizan que unas negociaciones no estarán prejuiciadas, desde el principio, hacia una identidad cultural concreta. Es cierto que musulmanes, varones, ateos, indígenas y mujeres tenderán a interpretar «libre e igual» de formas diferentes, aunque razonables (formas que el interlocutor no considerará que entren en la categoría de libre e igual). Pero, puesto que la política de identidad gira precisamente en torno a estos acuerdos, no podemos filtrar las diferencias desde el principio sin estar prejuiciados a favor del reconocimiento de ciertas identidades y no de otras. Todo intento de definir las condiciones de partida de forma más ajustada o de añadir nuevas han fracasado, al no poder alcanzar la generalidad o universalidad que se buscaba. En el contexto actual, los interlocutores suelen aceptar más condiciones, aunque sea provisionalmente (Young, 2000, pp. 52-120).

Existen dos tipos de intercambio de argumentos relacionados con el reconocimiento de identidades: el que busca la comprensión mutua y el que persigue un acuerdo sobre las identidades en lid. En el primer tipo de intercambio, los interlocutores tienden a entender las identidades en cuestión desde el punto de vista de los que las ostentan y buscan su reconocimiento. Para llegar a entenderse hay que escuchar las razones por las que alguien considera que una identidad es importante para el grupo que

dice ostentarla, aunque al grupo requerido no le parezcan válidas. La minoría étnica, religiosa, cultural o lingüística de una nación tendrá sus razones para hacerse eco de una identidad. Son razones internas que pueden no tener ninguna validez para otros miembros de la comunidad. Pero siempre será importante que los demás entiendan por qué dan tanta importancia a esa identidad, dado que los miembros de la minoría sólo podrán ser leales a su comunidad política si esta les garantiza el respeto a su identidad. Los ciudadanos deben ser capaces de entender, hasta cierto punto, las diferencias identitarias culturales, plasmadas en unos relatos en los que se inscriben los términos que tienen valor y significado para los afectados. Gracias a estos intercambios los ciudadanos pueden alterar su perspectiva y contemplar a su comunidad política desde el punto de vista de otras culturas, géneros, naciones, etcétera. Al hacerlo, cobran conciencia de que su propia identidad resulta ser tan parcial y limitada como las demás. Además, la interacción a que dan lugar las relaciones internas destruye los prejuicios y estereotipos inherentes a las identidades prácticas prevalecientes. Es decir, las conversaciones pueden dar lugar a una nueva identidad compartida por todos los interlocutores. Una identidad basada en la conciencia de la diversidad y el respeto a las identidades respetables de los conciudadanos. Un espacio de identidades superpuestas, en el que también cabe la propia identidad.

En la segunda variante de intercambio de argumentos se busca un acuerdo sobre las identidades que merecen reconocimiento y las que deberían prohibirse. Como son razones públicas no cabe apelar a identidades particulares, porque hay que convencer a otros interlocutores que no

comparten esa identidad ni sus razones internas, aunque la entiendan y la respeten. Se trata de un intercambio verbal pensado para alcanzar un acuerdo que debe basarse en argumentos que puedan compartir ciudadanos que tienen diversas identidades. Estas «razones compartidas» serían los diversos principios por los que se rige la política moderna (mencionados páginas atrás), de los que parten los que defienden el reconocimiento y los que no. Puesto que en las sociedades modernas ha de darse cierta estabilidad, se excluyen algunas identidades, básicamente las que resultan incompatibles con el respeto hacia los demás. De manera que, para alcanzar un acuerdo, hay que encontrar argumentos compartidos, interpretarlos y aplicarlos a favor y en contra de las identidades disputadas, buscando una forma compatible de reconocimiento e integración institucional de las identidades justificables y tolerables. Una vez reconocidas e integradas las identidades elegidas pasarán a formar parte de una identidad multicultural y multinacional que compartirán todos los miembros de la comunidad política. Tendrán buenas razones para defenderla, porque, lejos de anular las diferencias identitarias, las reconoce debidamente. Es esta compleja identidad ciudadana compartida la que les convierte en una comunidad y les depara una sensación de pertenencia (McKinnon y Hampsher-Monk, 2000, pp. 1-9).

El carácter provisional de los acuerdos negociados

A modo de cierre quisiera presentar algunas generalizaciones sobre los acuerdos alcanzados en las negociaciones sobre políticas de identidad. Se trata de acuerdos que se solapan, no son trascendentes (Rawls, 1993, pp. 133-173). Los interlocutores no trascienden sus

identidades prácticas y no llegan a acuerdos «ciegos ante la diferencia». Se intercambian argumentos y razones compartidos sin traicionar las propias identidades prácticas, por medio de un acercamiento a la postura de los otros que permita llegar a acuerdos de reconocimiento mutuo. Uno de los descubrimientos más importantes de las políticas de identidad es que personas con un trasfondo cultural, religioso, de género o lingüístico muy diverso pueden llegar a acuerdos sobre las normas de reconocimiento mutuo, creando cartas de derechos y obligaciones individuales y colectivos, siempre que se formulen, interpreten y apliquen de forma sensible ante las diferencias.

En segundo lugar, los acuerdos superpuestos no se rigen por el ideal del consenso. Se negocian, son provisionales y dependen del contexto. Implican compromiso a pesar de la inexistencia de un consenso y hay que revisarlos con frecuencia debido a tres rasgos básicos de las políticas de identidad. Recordemos que existen tres posibles tipos de negociación. Los individuos y grupos afectados por la propuesta de reconocimiento se ven obligados a aplicar una y otra vez la regla *audi alteram partem,* exigiendo a cambio que también se reconozca y tenga en cuenta su identidad. De manera que se intentará alcanzar un acuerdo en el que se reconozca toda exigencia legítima y eso siempre requerirá de compromiso (Bellamy, 1999, pp. 91-140).

Además, las negociaciones tienen lugar en tiempo y condiciones reales. No se dará voz a todos ni todo compromiso resultará aceptable para todos. Como las identidades de los participantes en el debate serán el resultado de la imposición injusta por parte de determinado sistema de poder y se habrán legitimado gracias a las

relaciones prevalecientes de reconocimiento mutuo, no es posible eliminar las relaciones de poder subyacentes *durante* las negociaciones (sólo se eliminarán si, en su caso, se implementa una nueva forma de reconocimiento *tras* unas negociaciones exitosas). Por lo tanto, el intercambio de argumentos será asimétrico y desigual (Young, 2000, pp. 16-36, 81-120). Puede que en algunos casos sean los tribunales los que cierren, por prudencia, un proceso negociador. Los disidentes pueden reflexionar sobre si tenían razón, después de todo. Los acuerdos pueden interpretarse de diversas formas, lo que da lugar a desacuerdos en torno a las instituciones que supuestamente habrían de implementar las medidas y sobre la forma de funcionamiento de esas instituciones. Cuando se implementan los acuerdos, pueden surgir conflictos en la práctica con los que no se había contado en las negociaciones iniciales. Por ejemplo, los derechos concedidos para proteger a una minoría del dominio y la asimilación por parte de la sociedad mayoritaria pueden dar a la minoría una autoridad excesiva sobre las diferencias identitarias que afectan a sus propios miembros. Por estas y otras razones, todo acuerdo constitucional o jurídico debería ser provisional y flexible y estar abierto a todo tipo de revisiones a la luz de la experiencia, incluso tras su institucionalización. La Unión Europea concibe el constitucionalismo así (Shaw, 1999).

Por último, hay que decir que las prácticas identitarias de los pueblos que buscan reconocimiento cambian incluso a lo largo de los tres momentos de la negociación. Nada ha cambiado más en los últimos 30 años de políticas de identidad que las identidades de hombres y mujeres, inmigrantes y nativos, musulmanes y cristianos, árabes y

occidentales, minorías culturales y mayorías, homosexuales y heterosexuales, etc. El fenómeno se debe, en parte, a la adquisición de una identidad compartida por medio de la interacción con los demás. Una identidad que se basa en la conciencia de la diversidad de identidades de los otros y la parcialidad de la propia, que no atenta contra las identidades prácticas y las grandes luchas por el reconocimiento. Simplemente, nos permite contemplar estos procesos bajo otra luz. Las identidades prácticas se entienden parciales, variables y superpuestas a otras identidades igualmente parciales y variables, contra las que hay que luchar por el reconocimiento y la integración.

De modo que la política identitaria no se parece mucho a otras formas de lucha más tradicionales, emprendidas para obtener otro tipo de reconocimiento. No se busca el reconocimiento definitivo de una identidad autónoma, auténtica y autorrealizadora, porque las políticas de identidad han demostrado que no hay identidades fijas e invariables. De manera que, al igual que tenemos que asumir que no puede presidir las negociaciones el ideal del consenso, debemos aceptar que las formas de reconocimiento mutuo nunca son definitivas. Una identidad así sería tan quimérica como la identidad liberal imparcial y la identidad nacional uniforme. Como las identidades se van modificando durante las disputas, las políticas de identidad deben garantizar que no se fijen definitivamente las relaciones de reconocimiento mutuo incardinándose en una estructura de dominación invariable. Siempre deben estar abiertas al control democrático, a la objeción y el cambio, a medida que van variando las identidades de los participantes. Las políticas de identidad garantizan la

libertad democrática a los pueblos que quieran modificar las normas de reconocimiento público de sus comunidades políticas a medida que modifican su identidad.

1 Una introducción sobre la vasta literatura especializada en políticas de identidad se hallará en Benhabib (1996), Deveaux (2000), Gutmann (1994), Gagnon y Tully (2001), Honneth (1995), Ivison, Patton y Sanders (2000), Kymlicka y Norman (2000), Laden (2001), O'Neill y Austin (2000), Parekh (2000) y la revista *Ethnicities.*

XXV. Teoría política ecologista

Terence Ball

La idea de que el pensamiento político «ecológico» o «verde» es de cuño relativamente reciente probablemente sea errónea. Se debe a la suposición de que es el resultado de las turbulentas décadas de 1960 y 1970, cuando surgieron los Verdes en Alemania y otros partidos verdes en Gran Bretaña y Francia, se publicaron importantes obras y advertencias relacionadas con el medio ambiente[1] y se celebró simbólicamente en primer Día de la Tierra en 1970. Pero el pensamiento ecológico moderno es mucho más antiguo y en él confluyen diversas corrientes y sensibilidades. Hay quien ha detectado cuestiones relacionadas con el medio ambiente ya en el siglo XVI (Thomas, 1984). Otros encuentran destellos de ecología en Jean-Jacques Rousseau y el movimiento romántico, con su agudo aprecio por las montañas, los bosques oscuros y la naturaleza salvaje. También se han hallado indicios de ecología en los escritos del joven Marx sobre la interdependencia simbiótica entre la naturaleza y los seres humanos (Parsons, 1977). Desde tiempos de Goethe se hacía mucho hincapié en la ecología filtrada a través de cierta idea holística y antirreduccionista de la naturaleza muy influenciada no sólo por el Romanticismo alemán, sino también por la biología. Ecologistas alemanes posteriores, como Rudolf Bahro y Petra Kelly, la adoptaron. El pensamiento medioambiental británico fue fruto de la reacción ante una Revolución Industrial que había plantado «molinos satánicos» en la campiña, amenazando con destruirla. También estaban bajo la influencia de poetas románticos que cantaban elegías a la

naturaleza, como William Wordsworth, y de naturalistas como Charles Darwin. Todos ellos han tenido mucho que ver con el ecologismo británico. Los norteamericanos pueden vanagloriarse de contar con conservadores del siglo XIX y principios del siglo XX como David Thoreau, John Muir, fundador del Sierra Club de origen escocés, el escritor y aventurero John Burroughs, el experto en bosques Aldo Leopold y la bióloga Rachel Carson (Nash, 1989; Oelschlaeger, 1991, caps. 5-7). En Escandinavia destacan el montañero y ecósofo (ecofilósofo) noruego Arne Naess (1989), que ha ejercido gran influencia. En la India las ideas de Mahatma Gandhi se difundieron entre las ecofeministas y ciertos movimientos medioambientales del Tercer Mundo, como el de Vandana Shiva. Aunque no fueran teóricos políticos, todos han dejado su huella en el pensamiento político ecologista.

Sean cuales fueren sus orígenes, en la segunda mitad del siglo XX el pensamiento ecologista se ha convertido en una reconocida rama de la teoría política (Dobson, 1995; Goodin, 1992; O'Neill, 1993). En estas páginas voy a resumir los orígenes y la evolución de los conceptos clave y de las principales ideas del pensamiento político verde. Empezaré por una breve historia del concepto de ecología. Después haré una rápida descripción de las principales características de la filosofía política verde, que, a continuación, analizo en mayor profundidad en epígrafes dedicados a metas verdes, pensamiento económico verde y estrategias políticas e institucionales para cumplir los objetivos ecologistas.

El concepto de ecología

Si existe un concepto, y una palabra, que sea esencial para

el pensamiento político ecologista, no cabe duda de que es «ecología». El biólogo alemán Ernst Haeckel acuñó el término *Oecologie* en 1866 (Worster, 1994, p. 192). El neologismo proviene del griego *oikos*, que designaba a la familia y se refería al estudio sistemático de la familia en la naturaleza *(Naturhaushalt)* por parte de la biología y otras ciencias de la vida. Tras el Congreso Internacional de Botánica de 1893 el término obtuvo gran popularidad, se lo reconoció y se cambió su grafía por la de «ecología», utilizada por el traductor de Haeckel al inglés en su popular obra *The Wonders of Life [Las maravillas de la vida]* (Haeckel, 1904). En esa obra se define a la ecología como «la ciencia de las relaciones existentes entre los organismos y su entorno, su hábitat, sus costumbres, energías, parásitos, etc.» (p. 80). El concepto de ecología de Haeckel mezcla dos importantes ideas, el vitalismo (la idea de que a los entes vivos les anima una fuerza vital a la que Henri Bergson denominaría posteriormente el *élan vital*) y el holismo (la idea de que los entes vivos están interconectados y constituyen un todo único e irreducible).

La moderna ciencia de la ecología y sus subramas (animales, plantas, etc.) estudian los flujos de energía y la información (genética y de otro tipo) que se pueda obtener de los entes independientes y de las unidades mayores en las que estos se integran, denominadas «ecosistemas». Pero cuando los teóricos de la ecología usan el término «ecología» no suelen hacerlo en su acepción especializada, refiriéndose a una rama muy técnica de las ciencias de la vida. Hablan más bien de un punto de vista, o una orientación, que hace hincapié en la conexión existente entre las diversas especies, incluidos los seres humanos. Los humanos no sólo

dependemos los unos de los otros, sino también de la naturaleza, la biosfera, la atmósfera y los ecosistemas que nos mantienen junto a otros organismos y formas de vida. Desde este punto de vista la «ecología» es una especie de sensibilidad ante la interconexión existente entre las criaturas y los hábitats que las mantienen con vida. Como dijera Barrington Moore, editor de la revista *Ecology*, en 1920, la ecología es un «punto de vista», una orientación que señala que existe una estrecha relación entre las partes y un gran todo (citado por Worster, 1994, p. 203).

En un breve capítulo no se puede hacer justicia a la diversidad de tendencias surgidas en el seno de la orientación o sensibilidad «ecológica»[2]. Pero podemos identificar algunos de los rasgos comunes a diversos pensadores «verdes», conservacionistas moderados («verdes *light*») y radicales militantes («verdes oscuros»). Empecemos por la crítica verde al pensamiento político convencional y las prácticas medioambientales.

La teoría política verde: rasgos clave

Los teóricos políticos verdes del siglo XX estaban de acuerdo en algunos puntos clave, sobre todo en la ineficacia del pensamiento político convencional de izquierda, de derecha y de centro. Lo primero que tienen en común muchos pensadores verdes es la extendida percepción de que nos encontramos en una crisis o, más bien, ante una serie de crisis conectadas entre sí, que afectan al mundo de la naturaleza y a la miríada de seres que la habitan. Lo segundo es la convicción de que han sido, sobre todo, los seres humanos los que las han desencadenado. Lo tercero es que esos humanos son los herederos y practicantes de una perspectiva que se ha denominado «humanismo» o

«antropocentrismo», una orientación jerarquizada que pregona que la felicidad, la salud, la prosperidad y el bienestar humanos se pueden obtener a costa de otras criaturas y del medio ambiente. En cuarto lugar, para hacer frente a la crisis que ha generado nuestra forma de pensar debemos criticar y exponer las debilidades de esta perspectiva. En quinto lugar debemos elaborar una forma de ver las cosas diferente, más «ecológica» o «ecocéntrica», desde la que reconocer y apreciar la complejidad, interdependencia y diversidad del mundo natural y el lugar que ocupa nuestra especie en él. Observemos más de cerca cada una de estas características.

Los teóricos políticos verdes del siglo XX compartían una profunda sensación de crisis o, más bien, de la existencia de una serie de crisis interrelacionadas que ya nos estaban afectando (p. ej., Catton, 1980). Entre ellas hay que mencionar una auténtica explosión demográfica, la polución del aire y el agua, la extinción de especies marinas, la destrucción de bosques y selvas tropicales, la extinción de especies enteras, la destrucción de la capa de ozono, el efecto invernadero, el calentamiento global, la desertificación, la erosión del subsuelo de tierras de cultivo y humedales para construir urbanizaciones, centros comerciales, autopistas y otros ejemplos de «desarrollo».

En segundo lugar, conviene no olvidar que la mayoría, si no todas estas crisis, son el resultado de la acción humana y de sus actividades de procreación, ocio y búsqueda de riqueza, confort y comodidad. Se acaba con el caudal de los ríos para generar electricidad más barata, se talan las laderas de montañas enteras para extraer carbón o crear estaciones de esquí. Se acaba con los bosques para hacerse con la madera y

otros materiales útiles para la construcción. Se queman las selvas y se drenan los humedales para convertirlos en tierra de labor que pueda alimentar a un número de humanos que crece sin cesar. La consecuencia es que los ríos se secan y los animales se quedan sin su hábitat, que acaba degradado o destruido. Especies de plantas, animales e insectos se extinguen antes de haber podido ser descubiertas, clasificadas y estudiadas. Los seres humanos desencadenan auténticas destrucciones en cadena, cuyo resultado deberían poder prever si se tomaran la molestia de mirar. Sólo pueden culparse a sí mismos de estar abocados, junto a una miríada de especies diversas, a encarar un futuro incierto.

En tercer lugar, se constata que la idea de que los seres humanos están legitimados para perseguir sus metas, con escasa consideración hacia los efectos de sus acciones sobre los ecosistemas y las criaturas que dependen de ellos, se debe a una forma de pensar perversa y errónea, denominada humanismo o antropocentrismo. Parte de la afirmación de que el ser humano es lo más excelso de la Creación, porque Dios hizo a los seres humanos los amos de la Tierra para que pudieran vivir de ella (Gn 1, 28). O, en palabras de Kant, porque los seres humanos pertenecen al «reino de los fines», mientras que los animales y los ecosistemas son meros medios para que nuestra propia especie sobreviva feliz y saludablemente. La idea implica, asimismo, que, para lograr nuestros fines, hay que «domar» a la naturaleza y a sus criaturas con propósitos exclusivamente humanos. La mayoría de los problemas ecológicos, si no todos, se deben directa o indirectamente a «la arrogancia del humanismo (Ehrenfeld, 1978). Los humanos consideramos que estamos en el vértice de la pirámide de la Creación, que somos

superiores y podemos mantenernos a costa de las criaturas inferiores.

En lo que no se ponen de acuerdo los pensadores verdes es en la perspectiva humana o filosófica responsable de esta visión tan laxa y de la destrucción medioambiental resultante. Hay verdes que creen que el pensamiento occidental, cristiano, liberal, individualista, capitalista, etc. tiene la culpa. Desde el punto de vista judeocristiano, Dios está al margen y por encima de la naturaleza, y los humanos ejercen un justo dominio sobre ella (White, 1968; criticado en Berry, 1981, pp. 267-281). Los ecologistas sociales, como Murray Bookchin, afirman que los responsables del pillaje sistemático del planeta no son todos los seres humanos, sino sólo los más poderosos y privilegiados de entre ellos, los industriales y las grandes corporaciones que someten a los seres humanos y al medio ambiente (Bookchin, 1990, pp. 19-39). Desde la perspectiva de género del ecofeminismo surgido en Francia en la década de 1970, tras la creación por Françoise d'Eaubonne del *ecologie-féminisme,* la culpa recae sobre los varones occidentales que suscriben un sistema de creencias «masculino», «androcéntrico» o «patriarcal», que considera que la naturaleza es «femenina» (la «madre naturaleza») y como tal está subordinada a los intereses y deseos de los hombres (D'Eaubonne, 1974, 1978). Cuando se actúa desde estas creencias androcéntricas se acaba destruyendo a la naturaleza y a las criaturas que dependen de ella (Plumwood, 1993; Kelly, 1994). Las ecofeministas, como Vandana Shiva (1988) y Ariel Salleh (1997), afirman que el androcentrismo occidental causa estragos especialmente intensos en la vida y las posibilidades de ganarse la vida de las mujeres del Tercer

Mundo.

Una cuarta característica del pensamiento político verde es que tiende a criticar al humanismo o antropocentrismo, cuyos errores y debilidades considera múltiples y evidentes. Es reduccionista en la medida en que sólo se centra en partes, no en el todo. De ahí que pase por alto las interrelaciones e interdependencias, incluida la dependencia de unos humanos de otros y las relaciones que establecen con los ecosistemas que los mantienen. Al centrarse en los individuos, el humanismo obvia el valor de la comunidad y, más concretamente, de la «comunidad biótica», en la que los humanos son un miembro más, meros ciudadanos junto al resto de las especies (Leopold, 1949, p. 240). Los ecocentristas proponen sustituir la metáfora estrella del antropocentrismo, la pirámide de la Creación con el hombre en su vértice, por la metáfora no jerárquica de la red de la vida de la que forman parte todas las criaturas vivas. Sin embargo, no existe acuerdo sobre las variaciones que se dan en el seno de esta perspectiva. Los ecologistas radicales, o «verde oscuro», dicen que debemos rechazar gran parte del pensamiento político occidental, sobre todo del liberalismo y el individualismo, y proceder a una «transvaloración de los valores» casi nietzscheana a favor de una ética radicalmente nueva (o muy antigua y tradicional) no occidental. En cambio, los pensadores verdes «*light*» afirman que el pensamiento liberal occidental, con su énfasis sobre los derechos humanos y las libertades individuales (incluido el derecho de propiedad), cuenta con los recursos morales e intelectuales de los que puede brotar una ética verde fuerte (Ball, 2001).

En quinto lugar, aun siendo primordialmente una teoría

crítica, la teoría política verde también tiene una cara positiva o constructiva, si bien las diferencias internas son más acusadas en este caso. Los verdes saben contra qué se manifiestan, pero dista mucho de haber unanimidad en torno a lo que propugnan. Están en contra de un antropocentrismo acrítico. Se muestran contrarios a la destrucción incontrolada del medio ambiente y de las criaturas cuyas vidas y bienestar dependen de él. La lista de críticas es muy larga, pero, ¿qué proponen? Para responder a esta pregunta debemos hablar de la teoría ecologista del valor, es decir, analizaremos sus objetivos.

Objetivos verdes: una teoría del valor ecocéntrica

En la medida en la que podamos hablar de una teoría del valor «ecocéntrica[3]», o centrada en los ecosistemas, esta plantea que algunas cosas tienen un valor que no deriva de su utilidad o belleza desde el punto de vista humano, ni de su precio en el mercado. Hay cosas que tienen un valor *intrínseco*, que son valiosas en sí mismas, al margen de la estimación de sus méritos que hagan los seres humanos que quieren usarlas como medios para lograr otro fin. Lo anterior se aplica, sobre todo, a ciertos objetos o entes naturales (Goodin, 1992, pp. 30-41). Por ejemplo, dado que la naturaleza salvaje no tiene ni valor instrumental ni valor de mercado, se la denomina «tierra baldía». Como bien dijera Locke: «La tierra dejada en manos de la naturaleza, que no se cultiva ni se usa para alimentar al ganado, es menos que nada» (Locke, 1992 [1690], parágrafo 42). Cuando Locke habla de «beneficio» se refiere, naturalmente, al beneficio *humano*, pues estaba articulando la duradera concepción antropocéntrica estándar de valor, que sigue caracterizando a gran parte del pensamiento político y filosófico de

Occidente.

Al contrario que Locke y otros antropocentristas, los ecocentristas sostienen que la naturaleza salvaje tiene valor en sí misma y gracias a las criaturas no humanas que la habitan. La «tierra baldía» es muy beneficiosa para las criaturas salvajes que han hecho de ella su hábitat. Además, muchas especies salvajes (probablemente la mayoría), como el cóndor de California, amenazado de extinción, no tienen valor instrumental o de mercado. No son un medio para que los humanos logren ningún fin, ni se las compra o vende en ningún mercado. Sin embargo, estas criaturas salvajes, al igual que otras, son valiosas y merecen ser protegidas porque tienen un valor intrínseco, un lugar y una función en los complejos e interrelacionados ecosistemas a los que pertenecen.

Los Verdes rechazan enérgicamente la idea antropocéntrica de que las necesidades y deseos humanos sean la única medida de valor. Comparten algunas de las visiones ecocéntricas que consideran que la salud y el bienestar de la «comunidad biótica», por ejemplo un ecosistema y la miríada de especies que contiene, es más importante que la de sus miembros individualmente considerados. Es una concepción ecocéntrica del valor naturalista y holística. Es decir, sus defensores consideran que la fuente y medida de todo valor ha de ser la naturaleza y no una de las especies que la habitan: el *Homo Sapiens.* También entienden que todas las criaturas son parte de un todo mayor que les da la vida. En palabras de Aldo Leopold, la «ética ecocéntrica cambia el papel del *Homo Sapiens,* que pasa de ser conquistador de territorios a ser un miembro y ciudadano más. Implica respeto hacia los conciudadanos y por la comunidad como

tal» (Leopold, 1949, p. 240). De lo anterior cabe deducirse un estándar para juzgar la justicia de una acción o condición. «Algo es justo cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica y no lo es en caso contrario4.» Los Verdes no se ponen, en cambio, de acuerdo sobre lo que implica y requiere esta teoría ecocéntrica del valor. Los denominados conservacionistas, o Verdes *light,* no están de acuerdo con los defensores de una ecología radical. Según estos últimos, el ecocentrismo requiere un giro radical de perspectiva para pasar de una pirámide jerárquica con los seres humanos en su vértice a una red de seres humanos interrelacionados en la que estos sólo son una especie entre muchas (Devall y Sessions, 1985). En cambio, los primeros se muestran muy críticos ante esta perspectiva y se niegan a considerar que el *Homo Sapiens* sea una especie más. Afirman que esta forma de ver el mundo rebaja a los humanos, más que revalorizar a la naturaleza, amén de no ver lo importante e innegable que es el hecho de que, gracias a sus conocimientos y a su tecnología, los seres humanos tengan un gran poder sobre la naturaleza y las criaturas que la conforman y, por eso mismo, una gran responsabilidad por la salud y bienestar de ambas (Bookchin, 1990; Katz, Light y Rothenberg, 2000). Creer que la especie humana es igual a cualquier otra es estar ciego ante el aspecto único y más importante de la existencia humana: los humanos son las únicas criaturas que usan herramientas y han desarrollado la tecnología capaz de transformar, e incluso de destruir, a la Tierra y a la mayoría de las criaturas que viven en ella. Lo que, a su vez, nos lleva a otra cuestión «verde» recurrente: el uso y abuso del conocimiento científico y de la tecnología.

Tras la revolución científica del siglo XVII, gran parte del pensamiento occidental ha celebrado el creciente poder que la especie humana ha ido adquiriendo sobre la naturaleza. Sir Francis Bacon y otros filósofos del siglo XVII definían a las ciencias naturales y la tecnología como el medio conducente al «dominio» humano sobre la naturaleza (Leiss, 1972). Pensadores posteriores también expresaron este punto de vista, entre ellos Karl Marx, que celebraba la perspectiva de una pacificación o «humanización» de la naturaleza. El desarrollo de las «fuerzas productivas» (los recursos naturales y la tecnología utilizada para convertirlos en objetos útiles para los humanos) propugnado por el capitalismo había transformado a la naturaleza hasta hacerla irreconocible, lo que Marx consideraba un proceso progresista y encomiable[5]. Hoy vemos que el legado marxista ha acabado en una destrucción masiva del medio ambiente fomentada por los regímenes comunistas de la antigua Unión Soviética, el Este de Europa y China (Shapiro, 2001). Pero toda la filosofía política occidental, tanto comunista como capitalista, conservadora o liberal, ha propugnado y celebrado la conquista de la naturaleza con fines exclusivamente humanos.

Los pensadores ecologistas se muestran muy críticos con cualquier filosofía que considere que la naturaleza no es más que un mero medio para que los humanos logren sus metas, sin prestar atención a las condiciones necesarias para mantener la salud y el bienestar de las miríadas de especies que la conforman. En general, los pensadores suelen suscribir alguna de las versiones de la teoría del valor ecocéntrica según la cual las cosas tienen un valor intrínseco, a tenor de lo que aportan contribuyendo al mantenimiento

de un todo mayor. En este último caso, el valor de algo se determina según el lugar que ocupa y la función que desempeña en el seno de una entidad mayor, un ecosistema o (en palabras de Leopold) una comunidad biótica. Así, por ejemplo, una especie de depredadores como la de los lobos no sólo tiene valor en sí, sino asimismo debido a la función que desempeña en el seno del ecosistema del que forman parte. Los lobos devoran ciervos enfermos o tullidos, evitando así que los miembros más débiles de la especie se reproduzcan y, de hecho, beneficiando a la especie de los cérvidos en su conjunto. Además, al controlar el número de ciervos existentes, los lobos también están protegiendo el ecosistema que ambas especies comparten con otras. Este punto de vista ecocéntrico llevó a cambiar políticas que se llevaban aplicando desde hacía mucho tiempo en el oeste de los Estados Unidos, donde a finales del siglo XX se reintrodujeron los lobos en algunos parques nacionales y bosques a pesar de las fuertes objeciones planteadas por los ganaderos. También se han reintroducido lobos y otros depredadores en el este de Alemania.

Hablar de presas y depredadores, o de teorías del valor antropocéntricas y ecocéntricas, es hablar de política por dos razones. En primer lugar, las normas, reglas y políticas medioambientales se basan en nuestras creencias y actitudes hacia la naturaleza y las criaturas que la habitan. Me refiero a las leyes y políticas públicas relacionadas con la agricultura, el uso de la tierra y el derecho de propiedad, la construcción de carreteras, la relación con la minería y los bosques, así como con el turismo y el desarrollo económico, los parques y el ocio, la reforestación, la conservación de la naturaleza salvaje, la protección de las especies en vías de extinción y

muchos otros temas controvertidos. Algunas de las más encarnizadas batallas políticas del pasado siglo (y también del nuevo) han versado sobre estas y otras cuestiones medioambientales. Pero se trata de temas políticos en un sentido mucho más antiguo. Aristóteles señalaba que la política sirve para definir la vida buena y el tipo de comunidad en la que queremos vivir. Pero, al contrario que Aristóteles, los pensadores ecologistas tienen una visión de la comunidad mucho más amplia que la que tenía el Estagirita, centrado, primordialmente, en los seres humanos. De ahí que su concepción de la vida buena sea mucho más omnicomprensiva e incluya a no humanos, así como a otros miembros de la comunidad biótica. Creen que lo que es una vida buena difiere de una especie a otra. No es lo mismo la vida buena del pez que la de los monos. Pero hay algo que comparten todas las especies: la necesidad de un hábitat saludable. A los peces y las ranas les interesa especialmente que el agua se mantenga limpia, a los monos que se conserven los bosques y selvas, a las ballenas el plancton, a los koalas la conservación de los eucaliptos, etc. Se trata de intereses que tienen una dimensión moral considerable y merecen el respeto de los seres humanos (Taylor, 1986; Johnson, 1991).

Muchos de los debates políticos en torno a cuestiones medioambientales señalan las diferencias en las concepciones de valor (antropocéntrico *vs.* ecocéntrico; instrumental *vs.* intrínseco) y de lo que cabe entender por vida buena, del lugar que ocupan los seres humanos en el orden natural, de las obligaciones que tenemos con las criaturas no humanas y los humanos del futuro y de los medios e instituciones políticas necesarios para implementar

las decisiones adoptadas en estos ámbitos (Dryzek y Schlosberg, 1998). Los pensadores ecologistas se ven muy tentados a articular y justificar puntos de vista ecocéntricos sobre la vida buena para los seres humanos y el resto de las criaturas con las que comparten la Tierra.

El mero hecho de que los humanos estén en situación de saber, al contrario que los no humanos, lo que se requiere para la supervivencia de una especie, nos carga con la «responsabilidad epistémica» de mantener las condiciones necesarias para su supervivencia. Nuestros conocimientos en estas materias también generan cierta responsabilidad moral (Passmore, 1980; Taylor, 1986; Johnson, 1991). Nuestro creciente conocimiento del mundo natural implica una responsabilidad creciente a la hora de reconocer la existencia de intereses (hay Verdes que hablan de «derechos») de otras criaturas. Porque, si bien no siempre podremos promover esos intereses, en tanto que agentes morales y políticos debemos tenerlos en cuenta a la hora de tomar decisiones políticas e implementar políticas públicas que afecten a su bienestar o su existencia. Y lo mismo cabe decir respecto a los seres humanos nonatos.

Uno de los rasgos principales del pensamiento ecologista es su preocupación por la salud y el bienestar de los descendientes de los animales y humanos que viven hoy. Las cuestiones sobre los intereses (o derechos) de las personas por nacer y la responsabilidad que tenemos hacia aquellos que aún viven son fundamentales en la teoría y la práctica medioambientales y se las suele analizar desde el punto de vista de la «justicia intergeneracional» o las «obligaciones con la posteridad», así como pensando en «nuestra responsabilidad hacia las generaciones futuras» (Patridge,

1981; Barry y Sikora, 1978; De-Shalit, 1995). Sin embargo, muchas teorías de la justicia se han centrado en las relaciones existentes entre los seres vivos buscando una distribución óptima y justa de los bienes escasos. ¿Habría que distribuirlos atendiendo al mérito, o a la necesidad? Los pensadores, de Aristóteles a Rawls, se han planteado estas preguntas[6]. Los teóricos ecologistas han ampliado el círculo de problemas morales preguntándose cómo se podrían distribuir bienes o beneficios, así como daños, en periodos de tiempo muy prolongados y entre generaciones.

A la vista de las anteriores críticas planteadas por la teoría verde del valor, debemos preguntarnos qué tipo de pensamiento económico es más congruente con la teoría ecologista y en qué tipo de sistema económico cabe alcanzar mejor los objetivos verdes.

Ecología y economía

Los Verdes tienden a ser muy críticos con el pensamiento económico convencional, sobre todo con la idea de que las relaciones de mercado y la distribución que fomentan sean siempre y necesariamente justas. Lo que no significa que todos los ecologistas del siglo XX hayan sido socialistas de uno u otro tipo (aunque algunos sí lo son). De hecho, puede que lo justo sea decir que el siglo XX no ha planteado teorías económicas muy brillantes o sistemáticas. Puede que la que más se aproxime a las necesidades verdes sea la concepción de E. F. Schumacher de «economía budista», que hace hincapié en la satisfacción de las necesidades espirituales, supuestamente por encima de las materiales, y prefiere minimizar el impacto medioambiental a maximizar el bienestar individual (Schumacher, 1973). Además, los pensadores verdes han criticado y puesto en entredicho

ciertos rasgos de la economía de mercado convencional relacionados con la obtención de recursos, el uso y producción de energía y otras cuestiones relacionadas con el impacto medioambiental.

El pensamiento ecologista ostenta cuatro características que merece la pena mencionar. En primer lugar, los Verdes se muestran muy escépticos ante la posibilidad de un «reemplazo» infinito de los recursos. En segundo lugar, también critican la idea y práctica del «descuento social»; en tercer lugar, critican el análisis coste-beneficio y, por último, se muestran contrarios a la idea y práctica de aplicar «precios sombra» a los bienes que no son objeto de intercambio en el mercado.

Algunos economistas afirman que no es necesario que las personas vivas limiten su consumo de bienes escasos y no renovables a efectos de guardar parte para las generaciones futuras, porque se hallarán sustitutos aceptables gracias a la tecnología y los nuevos inventos (Simon y Kahn, 1984). Así, por ejemplo, cuando empiecen a escasear y encarecerse los combustibles fósiles serán sustituidos por otros fabricados a base de cereales o de fusión nuclear. De manera que no debe preocuparnos que se nos «acabe» algún tipo de recurso, porque siempre podremos sustituirlo por algo más barato, limpio y accesible. Tampoco deben preocuparnos los residuos radiactivos de los que aún no sabemos deshacernos, porque, en algún punto del futuro, las gentes que muestren un mayor interés del que mostramos nosotros por su salud y bienestar diseñarán lo que sea necesario.

Esta perspectiva prometeica o de «cornucopia» se presta a muchas objeciones (Dryzek, 1997, cap. 3). Una de ellas es que se trata de esa forma ilusoria de pensar, propia del Sr.

Micawber de Dickens, que siempre tuvo fe contra toda esperanza en que «algo surgiera». Si bien es posible, e incluso probable, que prevalezcan el ingenio y la capacidad de innovación humanos, es una apuesta, no una certeza. Jugar con la salud y el bienestar de las generaciones futuras es algo injusto e inmoral. Y dejarles la desagradable y puede que insalubre tarea de limpiar el mundo es una grosería y una falta de consideración, a la par que injusto.

Otra práctica muy cuestionable es el «descuento» del bienestar de futuras generaciones por medio de una «tasa social de descuento». La idea es la siguiente: si un individuo puede descontar su futuro, también puede hacerlo una sociedad entera en un momento dado, t1, descontando el bienestar de sus futuros miembros en todo momento posterior t1+x. Y si resulta racional que los individuos descuenten su futuro bienestar (preferiría, por ejemplo, tener 100 libras esterlinas ahora a tener 101 dentro de un año), también debería ser racional que una generación descontara el bienestar de generaciones futuras.

Los Verdes replican que una cosa es descontar el bienestar en nuestro propio futuro y otra, mucho más cuestionable desde el punto de vista moral, descontar el bienestar de otras personas. Porque puedo no estar legitimado, ni racional ni moralmente, para descontar el futuro bienestar de los demás. Sin embargo, es precisamente lo que el descuento social hace a las generaciones futuras. Según los ecologistas, el valor y la consideración moral no varían dependiendo del lugar que se ocupa en un orden temporal de sucesión. No tengo derecho a descontar el bienestar de otros, tanto si se trata de mis contemporáneos como si son descendientes lejanos. Los críticos de la práctica del descuento social afirman que

perjudica a las generaciones futuras y es claramente injusto (Goodin, 1992, pp. 66-73; O'Neill, 1993, cap. 4).

En tercer lugar, el pensamiento económico ecológico critica, con ciertas reservas, los análisis coste-beneficio (O'Neill, 1993, caps. 4, 5). Dicho de forma muy general, el análisis coste-beneficio es una técnica que permite comparar y evaluar políticas y prácticas alternativas. La alternativa más deseable sería aquella que produce el mayor beneficio al menor coste. Parece una idea sencilla y de sentido común, pero se complica bastante cuando uno se pregunta qué es un coste y qué un beneficio, a quién habría de beneficiar y qué dimensión temporal hay que calcular para los costes y beneficios. Pensemos, por ejemplo, en la energía nuclear. En principio parece preferible a otras alternativas porque la proporción coste-beneficio es mayor que cuando contemplamos la alternativa de los combustibles fósiles o la energía hidroeléctrica. En la práctica, los beneficios son para las generaciones presentes, que podrían disponer de energía barata, pero los costes recaerán sobre las generaciones futuras, que podrán estar expuestas a mayores niveles de radiación y tendrán que almacenar y custodiar los desechos radioactivos durante miles de años. Medir el coste y el beneficio a corto plazo, ignorando o descontando los costes a largo plazo, es perjudicar sistemáticamente a los humanos y otras criaturas del futuro que merecen un respeto moral.

Los ecologistas no se oponen al análisis coste-beneficio en sí o en principio, pero creen que no se debe calcular en un horizonte temporal demasiado reducido. Si no descontamos el bienestar de las personas del futuro y si los beneficios no recaen exclusivamente sobre una generación mientras los costes recaen sobre otra, el análisis coste-beneficio puede ser

una herramienta útil, incluso para los analistas, legisladores y ciudadanos de mentalidad ecologista.

El cuarto rasgo del pensamiento económico tradicional que critican los Verdes es la idea y práctica de los «precios en la sombra». Afirman que demasiados economistas encajan en el estereotipo del hombre con anteojeras que sabe el precio de todo sin conocer el valor de nada. O, dicho de otra forma, cometen la negligencia de asumir que todo tiene un precio, aunque algunas cosas, como el aire no polucionado o el agua limpia, la belleza del paisaje o la existencia de especies enteras, no sean objeto de intercambio en los mercados. Hay economistas que han hallado una forma de cambiar esta situación tan incómoda reformulando la pregunta: ¿Qué valor tiene x? En opinión de los Verdes, la convierten en una pregunta totalmente distinta, a saber: ¿Qué precio tiene x?, es decir, ¿qué precio asignaríamos a x para comerciar en el mercado? La cantidad se determina asignando «precios sombra» a la belleza del paisaje, el aire limpio, la preservación de especies animales y otros bienes medioambientales. El precio hipotético se fija preguntando a la gente «cuánto estarían dispuestos a pagar» para preservar, por ejemplo, el búho moteado del norte, o el Gran Cañón, o la Selva Negra, o el Distrito de los Lagos inglés, o la Gran Barrera de Coral.

Los críticos de los «precios sombra» afirman que se trata de una práctica que hará muy baratas cosas que, en realidad, no tienen precio (Sagoff, 1988, cap. 4; O'Neill, 1993, cap. 7). Hay cosas que pierden valor (y puede que toda importancia o significado moral) cuando se ponen a la venta (pensemos en una posible venta del amor o el respeto). Es lo que ocurriría si se asignara un precio, por muy hipotético

que fuera, a la preservación (o extinción) de especies y ecosistemas. Los entes con un valor intrínseco no pueden o no deberían tener precio, como si fueran intercambiables en el mercado, porque no lo son y, como no lo son, no se puede fijar su valor a través de un precio, al margen de lo que digan algunos economistas equivocados.

En definitiva, probablemente sería más justo afirmar que el pensamiento económico de finales del siglo XX era más crítico que constructivo y se ocupaba más de los problemas del libre mercado moderno que de diseñar alternativas.

Medios verdes: agentes, instituciones, estrategias y tácticas

Nos queda por responder una pregunta más: ¿Cómo, a través de qué medios políticos podemos hacer un mundo más verde para que habiten en él todas las criaturas, humanas o no, del presente y del futuro? Para ser eficaz, el pensamiento político verde debe poder dar una relación de los medios requeridos para lograr los objetivos fijados a través de su teoría del valor. Goodin (1992, cap. 4) hablaba de una teoría verde de la acción que funcionaría tanto a nivel individual como colectivo. La teoría de la acción individual se ocupa de los rasgos y características de los actores individuales y la colectiva de los diseños y prácticas de organizaciones e instituciones que, a su vez, recopilen toda una serie de datos para el diseño de las tácticas y estrategias necesarias para lograr las metas fijadas por la teoría verde del valor. En este contexto surgen dos cuestiones. En primer lugar, ¿qué tipo de actores serían los más adecuados (actores políticos, ciudadanos, consumidores, etc.) para conseguir las metas verdes? Y en segundo lugar, ¿qué tipo de gobierno, organizaciones e instituciones serían mejores y qué

estrategias y tácticas se han de utilizar?

Por lo general, la respuesta a la primera pregunta es que los actores verdes o actores políticos deben tener una mentalidad ecocéntrica, sabiéndose ellos y su especie parte de una comunidad biótica mucho mayor e inclusiva. Su motivación ha de ser el respeto y el amor hacia el mundo natural y la miríada de criaturas que lo habitan; sus satisfacciones y placeres no deben ser materialistas en general; han de tener pocas necesidades que se han de satisfacer de forma sostenible, Evitarán la violencia siempre que sea posible y, por lo general, su horizonte temporal abarcará varias generaciones a partir de la suya.

Conviene señalar que no hay nada único o carente de precedentes en este retrato robot de la acción política verde. Es el mismo retrato que, con mayores o menores variaciones, han dibujado todos los filósofos posteriores a Platón, el del hombre bueno *(sic)* y el buen ciudadano que persigue su visión de la vida buena (Neill, 1993, cap. 1). Para los humanos la vida buena no tiene por qué depender del lujo y la abundancia material. Al contrario, supone saber apreciar la superioridad de lo espiritual e intelectual sobre las satisfacciones materiales e implica preocuparse por algo más grande y viejo que nuestros propios yoes mortales. Según los Verdes, podemos lograrlo ocupando nuestro lugar en el orden natural y asumiendo la responsabilidad de cuidarlo para los remotos descendientes que lo habitarán algún día (Passmore, 1980). Este enfoque o forma de ver la vida no beneficia sólo al alma (como diría Platón), sino también al planeta.

La segunda cuestión es: ¿qué tipos de organización política, instituciones y estrategias son los mejores para

alcanzar las metas ecologistas? De nuevo los pensadores del siglo XX diferían significativa y radicalmente entre ellos. Los había anarquistas, socialistas, biorregionalistas, ecofeministas, ecologistas radicales, ecologistas sociales y otros que se describían a sí mismos como supervivencialistas, que evitaban la política (véase un listado en Dryzek, 1997). Pero por lo general se ponen de acuerdo en ciertos mínimos porque dan por sentado que las instituciones más deseables y eficaces serán democráticas, con cierto grado de descentralización y lo más abiertas y participativas posible (p. ej., Porritt, 1984; Dobson, 1995). Pero incluso en este ámbito hay diferencias. Hay ecologistas que creen que los problemas medioambientales son tan complejos que su solución requiere el tipo de coordinación que sólo puede aportar el Estado moderno, con sus agencias y la cooperación entre estados (Ostrom, 1991; Goodin, 1992). Puede que cuando se trata de proteger al medio ambiente de los depredadores humanos no se pueda evitar la «coacción mutua decidida por la mayoría de los afectados» (Hardin, 1968). Otros Verdes van más allá, afirmando que las crisis medioambientales empiezan a ser tan frecuentes, insistentes y graves, que se requiere la intervención de un Estado autoritario, jerárquico y no necesariamente democrático (Heilbroner, 1980; Ophuls, 1977; Catton, 1980). Estos pronósticos y prescripciones han llevado a algunos críticos a sugerir que existe un nexo histórico y lógico entre el pensamiento político ecologista o fascista y prácticas políticas de corte nazi (Bramwell, 1989; Pois, 1986; Ferry, 1995, cap. 5). Aunque sea algo exagerado, nos puede servir de recordatorio saludable y de advertencia: los Verdes deberían eliminar a los fanáticos y autoritarios de entre sus

filas.

Existe una tercera serie de preguntas relacionadas con la forma y estructura de las instituciones políticas verdes. ¿Acaso los grupos de interés políticos de las democracias liberales de Occidente son los más capacitados para lograr objetivos ecologistas? ¿Deberían crear los Verdes partidos políticos y grupos de presión? ¿Deberían nominar candidatos en las elecciones a cargos públicos y erigirse en un *lobby* por el bien de la agenda verde? ¿Deberían llegar a acuerdos, esperando ganar pequeñas victorias políticas? ¿O deberían seguir siendo un grupo de base amplia, alejado de las luchas partidistas y la política de los grupos de presión, inmune a la tentación de adecuar su mensaje de forma que llegue a una amplia franja del electorado[7]?

Los Verdes de diferentes convicciones políticas siguen debatiendo en torno a estas cuestiones y otras similares. En los sistemas bipartidistas, como el de los Estados Unidos, es muy difícil que terceros partidos tengan la más mínima esperanza de éxito, en cuyo caso la estrategia más eficaz pasaría por influir sobre las plataformas cívicas o las políticas (o mejor sobre ambas) de los grandes partidos políticos. Otros sistemas políticos ofrecen alternativas diferentes. En los sistemas parlamentarios multipartidistas, por ejemplo, sí puede ser recomendable la creación de partidos políticos verdes, como se ha hecho en Gran Bretaña o en Alemania. Puede que el sistema ideal fuera un sistema representativo proporcional en el que los escaños del Congreso o Parlamento se asignaran en proporción a los votos obtenidos por los diversos candidatos o partidos.

Muchos ecologistas militantes insisten en que los partidos políticos convencionales son ineficaces y están corruptos, y

que pactar con ellos no podría beneficiar al movimiento. De hecho, el lema de uno de estos grupos, Earth First!, es: «¡No pactar en defensa de la Madre Tierra!». Aunque la negociación sea esencial para la política y la creación de leyes, muchos ecologistas radicales miran con recelo a los partidos políticos convencionales. Los radicales, o «verdes oscuros», tienden a favorecer la acción directa en términos de desobediencia civil, marchas de protesta y manifestaciones, incluso el ecosabotaje y acciones guerrilleras contra las industrias contaminantes o destructoras del medio ambiente. Afirman que son acciones política y moralmente justificables porque no son violentas y se dirigen exclusivamente contra la propiedad, nunca contra las personas. Así, por ejemplo, la destrucción de un hábitat para construir una autopista u otros tipos de «desarrollo» pueden ralentizarse, e incluso a veces frenarse, por medio de la desobediencia civil no violenta. Al atraer la atención pública sobre estos temas, quienes protestan esperan «concienciar» a sus conciudadanos para que presionen a sus representantes políticos, a los planificadores y diseñadores de políticas públicas. Cada vez hay más militantes y activistas ecologistas que practican el ecosabotaje o las «acciones de guerrilla», inutilizando maquinaria, desplazando los lindes fijados por los agrimensores, señalando los árboles vetustos para evitar que los talen y recurriendo a otras tácticas. Los argumentos a favor y en contra de estas medidas no dejan y no dejarán de ser muy controvertidos y han dado lugar a un vivo debate político y filosófico entre los ecologistas (Foreman, 1991; Goodin, 1992, pp. 133-135; List, 1993).

Conclusión

El pensamiento político ecologista del siglo XX no

constituye un único cuerpo teórico lógicamente coherente. Consta de una colección de cuestiones de lo más diversas, de conjeturas y preguntas, argumentos y contraargumentos que, tomados en su conjunto, suponen una fuerte crítica al lado oscuro de la sociedad industrial (y puede que postindustrial). En el umbral de un nuevo siglo, el pensamiento político verde empieza a asumir una forma más definida que, sin embargo, dista mucho de ser la definitiva. Sigue habiendo muchas cuestiones sin resolver, aunque algunas parecen más acuciantes que otras. ¿Debemos proceder a una «transvaloración» nietzscheana de los valores para crear un mundo verde, o podemos crearlo con los recursos que ya están a nuestra disposición (Ball, 2001)? ¿Deben los ecologistas renegar completamente del antropocentrismo y el humanismo? Y, de ser así, ¿no existe el riesgo de que se violen los derechos e intereses de los seres humanos en nombre de una ética ecocéntrica (Ferry, 1995)? ¿Cómo podemos reconciliar la protección del medio ambiente con la justicia social (Dobson, 1998)? ¿Hay alguna otra corriente de la filosofía política, como por ejemplo el utilitarismo o el liberalismo de los derechos, que disponga de los recursos conceptuales y teóricos necesarios para construir una teoría política viable[8]? ¿Cuál es el equilibrio adecuado entre el medio ambiente natural y el «construido», es decir, el de las ciudades y otros asentamientos humanos (Light, 2001; Dagger, 2003)? Aún debemos hallar respuestas para estas y otras cuestiones controvertidas.

1 Cfr. sobre todo Carson (1962), Goldsmith *et al.* (1972), Caldwell (1972), Ehrlich (1969), Commoner (1971), Catton (1980). Poco después publicaron su manifiesto los Verdes (1983) y los partidos verdes de Gran Bretaña y otros lugares.

2 Se hallarán muchos ejemplos de la diversidad de los «discursos

medioambientales» del siglo xx en Schlosberg (1998); cfr. asimismo Sessions (1995).

3 Algunos pensadores ecologistas, p. ej. Taylor (1986), hablan de una perspectiva «biocéntrica» (centrada en la vida, o biosferacentrada), mientras que otros hablan de un punto de vista ecocéntrico. Las diferencias terminológicas no parecen importar mucho, si es que importan.

4 Leopold (1949, p. 262). Sobre si se cae en la denominada «falacia naturalista» al derivar «deber» de «ser», véase Callicott (1989, cap. 7).

5 La idea de Marx como protoecologista se encuentra en Parsons (1977) y es criticada por Grundmann (1991). Cfr. asimismo Hughes (2000).

6 Rawls fue de los primeros filósofos del siglo xx que entró explícitamente en la cuestión del «problema de la justicia intergeneracional» (1971, sec. 44, pp. 251-258).

7 Algunas de las disputas más amargas surgidas en el seno de los movimientos ecologistas guardan relación con estas cuestiones. Entre los Verdes alemanes, por ejemplo, los *fundis* proclamaban sus ideas «fundamentalistas» contra los *realos,* que creían que había que ser políticamente realistas y llegar a acuerdos o formar coaliciones con otros partidos. La autoridad que los segundos ejercían sobre los primeros llevó a algunos destacados *fundis* del Partido Verde alemán a abandonar la militancia. Véase Bahro (1986, pp, 210-211).

8 Véase una respuesta negativa en O'Neill (1993); utilitaristas como Goodin (1992) y liberales de los derechos como Barry (1989) responden afirmativamente.

Quinta parte

Más allá del pensamiento político occidental

XXVI. El pensamiento político no occidental

Bhikhu Parekh

Debemos aclarar cuatro puntos relacionados con este capítulo, empezando por su título. En primer lugar, desde una perspectiva no occidental bien se puede decir que el siglo XX comienza en 1905, cuando Japón derrotó a Rusia, un suceso que voló por los aires el extendido mito de una Europa invencible y fue celebrado por millones de personas, desde China hasta Perú[1]. O en 1918, cuando la barbarie de la Primera Guerra Mundial, a la que los no europeos consideran una guerra civil, acabó con la fe en la superioridad europea. Desde una perspectiva extraeuropea, el siglo XX aún no ha terminado y sólo lo hará cuando se complete la agenda de descolonización cultural y económica y las excolonias estén en pie de igualdad con Occidente. Puesto que las fechas de inicio y cierre del siglo XX no dejan de ser un juicio histórico rebatible, he optado por una vía más segura, que pasa por definirlo en términos estrictamente cronológicos.

En segundo lugar, no todas las vidas de los pensadores políticos no occidentales encajan limpiamente en el siglo XX. Algunos vivieron hasta bien entrado el siglo, pero no publicaron nada de importancia a partir de 1900. Voy a ignorarlos y a centrarme en los que publicaron sus obras, o la mayor parte de ellas, en el siglo XX, y participaron de la vida intelectual de entonces.

En tercer lugar, el término «no occidental» es un término controvertido que debemos explicar. Tiene limitaciones obvias y no siempre queda claro a qué lugar del mundo nos estamos refiriendo. El término «occidental» se utiliza en

diversos sentidos: geográfico, político / económico (cuando se alude a las democracias capitalistas), hegemónico (cuando se refiere a pueblos que ejercieron y/o aún siguen ejerciendo cierto dominio político sobre otros), racial (cuando se refiere a países cuya población es predominantemente blanca), etcétera. Cada uno de estos sentidos nos permite clasificar a los países en occidentales y no occidentales. Por lo demás, es «occidentocéntrico» y negativo, pues suele describir ciertas partes del mundo como no Occidente, es una especie de recordatorio mundial que niega la posibilidad de una identidad positiva y autónoma. También homogeneiza tanto a Occidente como a lo que no lo es, eliminando las diferencias internas y oscureciendo siglos de interactuar y compartir un legado común. No Occidente, sobre todo cuando se quiere hacer referencia a los países orientales, siempre ha tenido una presencia significativa en Occidente, al que ha dotado de dos de sus principales religiones y de muchas de sus ideas científicas y filosóficas a través de la astronomía árabe, la filosofía y las matemáticas indias o la invención china de la imprenta y la pólvora. También ha sido el escenario en el que se desarrollaban sus pesadillas y esperanzas. La presencia de Occidente en las zonas no occidentales ha sido aún mayor, sobre todo tras la colonización europea, hasta el punto de que gran parte de su modo de vida y de pensar serían totalmente ininteligibles sin referirnos a Occidente.

Si bien el término «no occidental» plantea estos y otros inconvenientes, resulta una forma sencilla y útil de referirse a aquellos países de Asia, África, América Latina, etc. que, o bien fueron colonizados por las potencias europeas, o estuvieron sometidos a fuertes presiones militares. Aunque

todos esos países tengan historias, tradiciones y culturas diferentes, todos comparten una experiencia histórica muy significativa y deben hacer frente a los problemas que planteó. Las metrópolis les humillaron y expusieron a toda una serie de ideas y fuerzas exógenas que, en muchos casos, siguen dominando la vida intelectual de quienes quieren saber cómo reaccionar ante la Modernidad occidental. A pesar de estas obvias limitaciones, el término «no occidental» tiene un considerable valor explicativo y analítico y lo utilizaré en este capítulo para referirme a aquellos países de Asia, África y otros continentes que compartieron esta situación histórica.

El cuarto punto que conviene aclarar está relacionado con el término «pensamiento político». Se suele referir a las ideas relacionadas con la naturaleza del Estado, el fundamento de su autoridad, la forma en que se constituye y cómo lleva sus asuntos. Algunas sociedades no occidentales no cuentan con un Estado, es decir, no son estados en sentido occidental. E incluso las que lo son se muestran muy críticas, pues lo consideran una institución abstracta y despersonalizada, que controla a la sociedad desde fuera. Ellos desean disolverse en la sociedad, de manera que su «pensamiento político» tiene, desde el punto de vista occidental, un aire apolítico o incluso antipolítico. Así, cuando hable de «pensamiento político» no estaré haciendo referencia al Estado ni a la política entendida como una actividad autónoma y especializada, sino a las ideas sobre la forma en que deben organizarse y dirigirse los asuntos colectivos.

Aunque la teoría política de Occidente aparezca en los escritos de teólogos, poetas, novelistas, etc., se ha ido convirtiendo en una disciplina autónoma que estudian los

denominados teóricos o filósofos políticos. Y aunque tenga una inevitable dimensión normativa, su naturaleza es básicamente explicativa y analítica, al contrario que en la mayoría de las sociedades no europeas, donde, como el Estado no se ha disociado de la sociedad (si es que lo ha hecho) hasta muy recientemente, no constituye un objeto autónomo e independiente de investigación. Las instituciones académicas no se basan en el tipo de especialización característica de las universidades occidentales y se espera que la reflexión teórica arroje soluciones prácticas. Por esta y otras razones, el pensamiento político no occidental no es obra de teóricos, sino de líderes políticos, activistas, autores creativos, ciudadanos preocupados e intelectuales públicos y tiene una fuerte impronta práctica y normativa. Los conceptos no están limpiamente ordenados ni cuajan en sistemas teóricos que sólo entienden los colegas teóricos, sino en escritos semipopulares de carácter político, dirigidos a los conciudadanos. Lo que no significa que desmerezcan ante los tratados de Occidente, ya que, aunque a veces tienen lagunas teóricas, están llenos de ideas sugerentes, de problemas reales enriquecidos por la práctica. Eso sí, su naturaleza y orientación son diferentes y de ahí que haya que leerlos en sus propios términos, lo que resulta ciertamente difícil, habida cuenta de que la mayor parte están escritos en dialectos locales. Como muchas de estas obras no se traducen a lenguas europeas y nuestro conocimiento de las vernáculas es necesariamente limitado, no podemos exponer el pensamiento político no occidental más que de forma parcial.

Contexto

A principios del siglo XX la mayoría de los países de Asia, África, América Latina, etc. habían estado expuestos a la influencia occidental. Muchos seguían bajo dominio colonial, otros acababan de librarse de él y aquellos que nunca fueron colonizados, como Japón, China e Irán, se sentían cultural, económica y militarmente amenazados por Occidente. A su manera estaban anonadados ante el enorme poder de Occidente y su propia falta de poder. Occidente no era sólo poder, sino también una forma de entender la vida a partir de valores como la libertad individual, la igualdad de derechos, la equidad, la democracia, la curiosidad científica y el dominio de la naturaleza. En definitiva: la Modernidad. Los autores no occidentales se preguntaban de dónde procedía el poder de Occidente, si deberían subirse al carro de la Modernidad y qué papel adjudicar a su forma de vida tradicional. En algunos países que, como la India, se habían visto expuestos al pensamiento de Occidente desde hacía más tiempo, el debate se había iniciado en los primeros años del siglo XIX. En América Latina, Japón, China y Oriente Medio no empezó hasta décadas más tarde y no llegó a despegar en ciertas zonas de África hasta finales del siglo XIX. Pero a principios del siglo XX había llegado a oídos de las masas de todos los países, empezó a ocupar un lugar destacado en la agenda política y había tomado forma.

La cuestión de cómo reaccionar ante la Modernidad dependía de la capacidad de hacer frente a Occidente y de reorganizar a las sociedades tradicionales, de modo que se ofrecieron muchas respuestas que podemos clasificar en cuatro grandes categorías. Por cuestiones analíticas las denominaré modernización, sincretismo, tradicionalismo crítico y, a falta de un término mejor, fundamentalismo

religioso. Se trata de una clasificación centrada en el pensamiento, en un corpus de ideas y no en pensadores individuales que a menudo simpatizan con más de una opción, sin que se les pueda clasificar nítidamente en uno u otro apartado. Los argumentos y recomendaciones de estas ideas se solapan en ocasiones, no se trata de categorías excluyentes. Pero cada una tiene su propia fuente, surge de una visión del mundo diferente, refleja sensibilidades culturales y morales y expresa diversos miedos y esperanzas, conformando un mundo del pensamiento propio. No surgen a la vez; el fundamentalismo religioso, por ejemplo, ha sido el último en aparecer en escena y lo ha hecho casi siempre después de que los países afectados se hicieran independientes. Las cuatro categorías no revisten la misma importancia en los países no occidentales, porque cuál adquiera importancia en un momento dado depende de factores como las circunstancias históricas del país, la naturaleza y fuerza de sus tradiciones culturales, su grado de exposición a la Modernidad y la extensión y urgencia de la amenaza externa.

Modernización

Los autores modernizadores defienden con entusiasmo la Modernidad occidental. Afirman que los modos de vida tradicionales, como los suyos, son estáticos, opresivos, pobres, cargados de supersticiones y basados en una conformidad acrítica con las costumbres y prácticas tradicionales, lo que hace incapaces a sus miembros de llevar a cabo acciones concertadas. Estas sociedades pagaron un alto precio por su subdesarrollo económico, su estancamiento mental y moral y la humillación colonial. Ya era hora de que «despertaran de su largo sopor histórico» y se

pusieran a la altura de Occidente con ayuda de la ciencia moderna, la tecnología, el racionalismo, el liberalismo, el Estado, etc. En palabras del destacado pensador indonesio Soetan Sjahrir: «Occidente nos ha enseñado una forma de vida superior… hay que occidentalizar Oriente» (Worseley, 1967, p. 20).

Los modernizadores hubieron de convencer a sus conciudadanos, que mostraban su escepticismo ante la idea de que el modo de vida occidental fuera superior al suyo. En general esgrimieron tres tipos de argumentos. En primer lugar decían que la Modernidad era liberadora, al liberar al individuo de la tiranía de la naturaleza, la tradición, la pobreza, el ejercicio irresponsable del poder, etc., creando un mundo donde los seres humanos podían vivir vidas dignas. En segundo lugar, Occidente exudaba energía individual y creatividad, formando sociedades dinámicas y contribuyendo al florecimiento humano y el progreso. En tercer lugar, había que adquirir el poder político, económico y tecnológico de Occidente para interactuar con él en un plano de igualdad en el mundo moderno. Como los dos primeros argumentos no resultan fáciles de defender y no convencían a sus conciudadanos, muchos autores modernizadores se basaban en el tercero de los argumentos, presentando la modernización como una necesidad histórica inevitable y la única forma de adquirir respeto y poder.

En la India muchos pensadores liberales, como Dadabhai Naoroji, Pherozeshah Mehta, M. N. Roy, Motilal Nehru y su hijo Jawaharlal Nehru, defendieron la modernización junto a comunistas como Dange, Ranadive y Namboodiripad. Desde su punto de vista habían sido el misticismo, la trascendencia, el sistema de castas, el espíritu

de «localismo» y la omnipresencia de la sociedad las que habían impedido el surgimiento de un Estado independiente y de asociaciones cívicas, manteniendo a la India en la degeneración, la falta de creatividad y la inactividad durante siglos. La única esperanza de la India parecía residir, por lo tanto, en una ruptura radical con el pasado y en la elaboración de un programa omnicomprensivo de modernización económica, política y cultural[2]. En China, Cai Yuanpei (1868-1940), rector modernizador de la Universidad de Pekín entre 1916 y 1926, contrató a intelectuales occidentales independientes y no prejuiciados, creando un círculo que elaboró la Nueva Cultura y dio vida a los Movimientos del 4 de Mayo, que exigían una modernización total[3]. Chan Duxiu (1879-1942), Li Dazhao (1879-1927), Lian Qicho (1873-1929), Wang Guowei (1877-1927), Ken Wu Yu (1872-1941) y otros formularon sus propios argumentos a favor de la «democracia y la ciencia», popularizando el eslogan «Abajo el confucianismo» (Roucek, 1946, pp. 576 ss.). En su opinión, Confucio, Mencio e incluso el budismo fomentaban una conformidad acrítica con la tradición, el despotismo, la desigualdad social, un sistema de derechos y deberes que variaba según los grupos, y había sido la fuente de la degeneración social y la pérdida del poder político. En palabras de Lu Hsun (1881-1936), el Gorki de China: «Ya no se trata de si deberíamos preservar la tradición, sino de si la tradición puede preservarnos a nosotros» (Tan, 1971, p. 54).

Ciencia y progreso eran las palabras clave de la modernización. El progreso se definía en términos de la Modernidad occidental e implicaba la transformación de las sociedades tradicionales para adaptarlas a la línea laica,

liberal y democrática de Occidente. La ciencia se entendía en términos positivistas y se utilizaba como autoridad neutra con la que atacar a la tradición, la religión, etc., y descubrir las leyes que rigen el progreso que lleva de la barbarie a la civilización. Muchos, aunque no todos, de los modernizadores estaban debidamente impresionados por las obras de Comte, Spencer, Montesquieu, J. S. Mill y Darwin, a los que se leía y citaba en la India. En China, Yen-Fu (1853-1921) tradujo algunas de estas obras introduciendo extensos comentarios, ejerciendo así gran influencia. En América Latina el positivismo se convirtió en la religión oficial de la nueva República de Brasil, donde incluso se llegó a fundar una Iglesia Positivista de entre cuyos miembros salieron no pocos líderes. En muchos países no occidentales los modernizadores leían el liberalismo y el marxismo en términos positivistas e historicistas y los consideraban cuerpos de pensamiento científico que no sólo revelaban el significado de la historia, sino también de la vida política y moral en general (una discusión completa del tema por Harold Davis se encuentra en Roucek, 1946).

De modo que los pensadores políticos que defendían la modernización exigían una ruptura radical con el pasado. Algunos eran conscientes de que no todas sus creencias y prácticas tradicionales merecían el olvido. Pero estaban convencidos de que eran pocas y de que, como no cabía retenerlas sin dar alas a un peligroso espíritu de «renacimiento», lo mejor era partir de una pizarra en blanco. Muchos también se preguntaban si las ideas e instituciones ajenas podían arraigar sin fundamentarse o tener algún tipo de nexo con las creencias y prácticas existentes, aunque se decantaban por la respuesta afirmativa. Después de todo,

también la Europa posterior al Renacimiento había logrado romper totalmente con el modo de vida y la forma de pensar medievales y las instituciones educativas occidentales estaban ganando gran popularidad en el extranjero.

Los modernizadores estaban tan entusiasmados con el Estado moderno como con la ciencia y la tecnología. Desde su punto de vista, el Estado representaba la Modernidad y la sociedad la tradición. El Estado pertenece al ámbito de la racionalidad, la sociedad al de lo irracional y las fuerzas «oscurantistas». El Estado representa la voluntad de cambio, la sociedad depende de la conformidad ciega con las costumbres. El Estado debía estar por encima de la sociedad para emprender la hercúlea tarea de la regeneración moral y cultural. Y sólo podía hacerlo de la mano de una pequeña elite modernizadora apoyada por una burocracia ilustrada. Aunque los modernizadores favorecieran la democracia como forma de educar a la gente y obligar a sus elites a rendir cuentas, les preocupaba el poder que adquirirían las masas, supuestamente degeneradas, y la influencia que sin duda ejercerían las fuerzas reaccionarias. Había quien confiaba en su habilidad para movilizar a las masas en torno a un proyecto modernizador, mientras que otros defendían la idea de una democracia «guiada» o «regulada».

Tanto si eran liberales como marxistas, los modernizadores asumían que el Estado habría de cumplir una doble tarea primordial: velar por el desarrollo económico y la regeneración cultural. Si bien sabían que ambas tareas estaban íntimamente relacionadas, eran conscientes de que, a menudo, sólo se podía privilegiar a una de ellas a costa de la otra. En un principio, Mao Zedong creía que se reforzarían mutuamente. Cuando se dio cuenta de que no,

dio paso al Gran Salto Adelante entre 1958 y 1960 y, posteriormente, a la Revolución Cultural, que empezó en 1965 y perduró, de una forma u otra, hasta su muerte en 1976. El Gran Salto introdujo las comunas colectivas, que abolieron la familia y la propiedad privada e intentaban acabar con «los cuatro viejos», a saber: las viejas ideas, la antigua cultura, las antiguas costumbres y los viejos hábitos (una buena panorámica del problema se encontrará en Fairbank, 1992, cap. 20). Con la Revolución Cultural se intentó, entre otras cosas, purgar al Estado de «oportunistas» y «reformistas burgueses» y poner al frente de los asuntos a hombres y mujeres que desplegaran las actitudes culturales correctas y estuvieran férreamente decididos a transformar la sociedad. El hecho de que todo lo anterior revirtiera muy negativamente sobre el desarrollo económico y generara un auténtico caos administrativo parecía un precio muy bajo a cambio de la regeneración cultural de China.

Según los modernizadores, habría que crear un Estado-nación y cultivar y movilizar el espíritu del nacionalismo. Entendían que era la única forma de reformar la sociedad y de generar el tipo de poder político necesario para enfrentarse a Occidente y actuar como un agente independiente en un mundo hostil. Lo fundamental era permitir al Estado que emprendiera la hercúlea tarea de la regeneración social. Pero el nacionalismo planteaba un problema. Puesto que rechazaban el pasado, no podían apelar a él. Y como calificaban a la religión de reaccionaria y políticamente peligrosa tampoco esta estaba en situación de cumplir esa función legitimadora. La lengua no ayudaba, porque se hablaban muchas, porque también había extranjeros que la hablaban o porque no movilizaba a las

masas. Y lo mismo cabe decir respecto a la etnia. Tampoco resultaba de gran utilidad un cuerpo de valores cívicos y políticos compartidos al modo de los defendidos por los nacionalistas de Occidente, porque eran valores que aún no formaban parte de su modo de vida y sólo tenían validez en el ámbito político.

Para crear un mínimo sentimiento nacionalista, los modernizadores han recurrido a dos elementos: el miedo al dominio occidental y al tipo de humillación colonial que muchos países habían padecido hasta muy recientemente y la elaboración de proyectos colectivos pensados para fomentar el desarrollo económico, la regeneración cultural y el aumento del poder político. Desde su punto de vista la nación no era algo dado, tenía que crearla el Estado recurriendo al miedo a Occidente y a la esperanza de poder interactuar con él. El nacionalismo modernizador depende fuertemente de Occidente, objeto de miedo y envidia, en su orientación psicológica y en su contenido político-cultural. Quiere estar en pie de igualdad con Occidente y merecer su respeto, pero, para eso, hay que adaptarse a los estándares y normas imperantes en el Oeste. En último término, esto significa que su autonomía es heterónoma: hay países que han decidido construirse a imagen y semejanza de Occidente. El nacionalismo modernizador no es étnico ni cívico, está demasiado centrado en el Estado para eso, es excesivamente volicionista para ser racial y tiene un contenido demasiado sustantivo como para ser cívico. Se trata de un proyecto colectivo impuesto por motivos tan poderosos como el miedo y la esperanza, capaz de movilizar a sociedades enteras tras una modernización en todos los ámbitos.

Sincretismo

Los sincretistas proponen que hagamos una síntesis con lo mejor de la cultura occidental y las demás. Se muestran muy críticos con los modernizadores por su admiración acrítica hacia Occidente y la condena igualmente acrítica de sus propias culturas. Los sincretistas consideran que hay muchas cosas admirables en la cultura occidental, como el espíritu científico, la curiosidad intelectual, el esfuerzo que se despliega para entender el mundo exterior, el respeto al individuo y la gran capacidad de organización y acción colectiva. Sin embargo, también aprecian defectos en ella. Puede resultar angustiosamente individualista, materialista, consumista, militarista, explotadora de minorías dentro y fuera, desplegar un ansia de dominio excesiva y carecer de profundidad moral o espiritual. El Occidente premoderno carecía de la mayoría de estos vicios, pero el moderno rechazó su valioso legado en su afán por romper con el pasado. Las sociedades no occidentales no deberían cometer el mismo error. Son fuertes allí donde Occidente es débil y deberían intentar dar paso a una civilización mejor, basada en los ideales más nobles de ambas culturas. Para los sincretistas, Occidente no puede exigir que sus valores tengan validez universal, porque son parciales y unilaterales. La auténtica universalidad sólo puede surgir de un diálogo crítico entre Occidente y las sociedades no occidentales y ha de plasmarse en una síntesis. Al igual que los modernizadores, los sincretistas están muy conformes con la modernización, pero, al contrario que ellos, se niegan a aceptar que sea lo mismo que occidentalización y urgen a las sociedades no occidentales a crear sus propias formas de Modernidad.

La idea de crear una civilización nueva ha excitado la imaginación de más de un autor no occidental, porque les permite mantener los beneficios de la civilización occidental sin perder mucho de su modo de vida y pensamiento tradicional. Les permite aprender de Occidente confiadamente, porque también tienen algo que enseñar. De hecho, les brinda una oportunidad única de crear una civilización mejor que la de Occidente y tomar el relevo en la tarea de pilotar a la historia hasta la siguiente etapa. En la India, Bankim Chatterjee, Dayanand Saraswati, Gokhale, Ranade y otros destacados pensadores consideran que están sentados «en la confluencia de dos grandes ríos» y que tienen el «deber moral de fusionar a la sabiduría antigua con la empresa moderna, a las industrias y ciencias europeas con el *dharma* hindú, a la antigua fe y la ciencia moderna, creando una especie de "nuevo sistema" que sea a la vez científico y profundamente espiritual» (Parekh, 1999, pp. 68 ss.). Pensadores japoneses como Shazon Sakuma, Nishi Amana y Kisaro Nishida desean combinar «la moralidad oriental con la ciencia occidental», el pensamiento occidental y oriental, «la racionalidad occidental y los valores japoneses» para crear una «nueva forma de modernidad y universalidad». Desde su punto de vista, ambas culturas se complementan y juntas podrían erigirse en la base de «una humanidad completa» y una «genuina cultura global» (Samson, 1984, hace un buen análisis del asunto). En China también hay importantes pensadores que quieren una «auténtica síntesis» entre la cultura china y la ciencia occidental e insisten en que la China regenerada debería basarse en «los conocimientos chinos para los fundamentos y los conocimientos occidentales para la práctica» (Gernet, 1996, p. 595[4]).

Zhang Junmai (1867-1969) puso en entredicho el entusiasmo con el que el Movimiento 4 de Mayo quería hacer suya la Modernidad occidental y dirigió su mirada hacia las antiguas tradiciones confucianas, taoístas y budistas, buscando los fundamentos de una nueva cultura que integrara rasgos de modernidad cuidadosamente elegidos. Xu Fuguan (1903-1982) consideraba que los conceptos confucianos del yo y de la virtud eran la única base social verdadera y que habría que anclar en ellos la estructura de la Modernidad. En los países musulmanes, autores como Taha Abdalbāquí Surur defienden una síntesis entre la cultura islámica y la ciencia, la tecnología y las formas de organización política occidentales. Como asegura Muhammed Rashid Rida (1865-1935) a sus críticos: «Se trata de dos amigos bien avenidos» (Kerr, 1966, p. 191).

A nivel político, el proyecto de crear una gran cultura de síntesis implica la combinación de ideas e instituciones occidentales y nativas que puedan resultar valiosas. Hay que integrar la idea occidental de individualidad en las comunidades no occidentales, sin permitir que la individualidad degenere hasta convertirse en un individualismo egoísta o la comunidad tienda al colectivismo. Los derechos individuales son importantes, pero no más que los deberes y obligaciones sociales. La libertad es uno de los grandes valores de Occidente, pero también lo son la armonía y la disciplina social propugnadas por culturas no occidentales. La idea de equidad occidental también es valiosa, pero tiende a la atomización y debe complementarse con ideas tradicionales sobre las hermandades o la comunidad. El Estado moderno es valioso, una institución necesaria para la vida, pero no debería estar

por encima de la sociedad o cobrar mayor importancia que esta. El Estado ha de estar por encima de las presiones y retener algo de su impersonalidad, pero debería funcionar como una familia, sustentarse en la piedad filial y ofrecer el poder a hombres virtuosos y de carácter, que le den un rostro humano y lo provean de roles políticos. Los partidos políticos son herramientas vitales para la integración y la educación políticas, pero no deberían ser partidistas o de clase ni generar división. La democracia es una forma de gobierno encomiable, pero tampoco conviene ignorar el papel por desempeñar de la elite de los virtuosos y los hombres sabios.

El proyecto sincrético no plantea defectos internos y, aun así, suscita mayores problemas de lo que creen sus defensores. Porque para determinar qué es valioso de cada cultura precisaríamos criterios transculturales con los que no contamos. Asimismo, dan por sentado, algo ingenuamente, que los autores implicados están exentos de condicionamientos culturales, que están por encima de ellos y, por ende, pueden elegir libremente los «puntos buenos» de cada cultura. Los sincretistas también asumen acríticamente que cabe integrar lo mejor de ambas partes en el pensamiento y en la práctica. No se dan cuenta de que la democracia liberal, que muchos de ellos favorecen, casa mal con la autoridad moral de la elite, que el Estado no puede estar por encima de la sociedad y formar parte de esta a la vez, que no es fácil combinar la teoría de los derechos individuales con las obligaciones sociales basadas en el estatus. Si bien los sincretistas de la India, China, Japón y otros lugares del mundo critican enérgicamente la Modernidad occidental, el liberalismo, el Estado y la

democracia, planteando ideas muy constructivas, la gran síntesis filosófica con la que sueñan se les escapa y muchos acaban elaborando sincretismos sugerentes pero huecos, o bien alguna forma de cripto-Modernidad que no es menos occidental por el hecho de usar atuendos indígenas.

El tradicionalismo crítico

Los tradicionalistas se muestran muy críticos con la modernización y los sincretistas. Rechazan la distinción moderna entre ciencia y tradición. La ciencia es una tradición en sí misma, como cualquier otra, y su autoridad no es neutra o evidente, sino que deriva del consenso de quienes la suscriben por confiar en la validez de sus valores y métodos. Es cierto que la ciencia se basa en la prueba y error, la experimentación, etc., y que sus conclusiones están abiertas a la crítica y, por lo tanto, se pueden corregir. Pero lo mismo cabe decir de las tradiciones, que nunca son productos «ciegos» o «irracionales», sino el resultado de largos procesos de prueba y error en los que las prácticas erróneas se eliminan para que sólo sobrevivan las beneficiosas. Los seres humanos no son autómatas, sino seres racionales que desean llevar una vida satisfactoria y ninguna práctica social pasa a formar parte de una tradición sin que tenga su razón de ser. Algunos tradicionalistas críticos van aún más allá, poniendo en entredicho a la ciencia moderna[5]. Opinan que es víctima de una *hybris* racionalista, de la obsesión por dominar a la naturaleza y hacerse con los asuntos humanos, que tiene un sesgo elitista y es la fuente de mucha violencia contra la naturaleza y los seres humanos. Tiende a marginar a otras formas de conocimiento, incluida la sabiduría folclórica y popular, privilegia a la razón a expensas de otras facultades humanas y tiene poco que decir

sobre el significado de la vida y la mejor forma de vivirla.

Los tradicionalistas críticos consideran que los modernizadores son unos ingenuos si creen que los seres humanos son como pizarras en blanco sobre las que se puede escribir lo que sea, pues su cultura y sociedad les determinan en gran medida, dotándoles de su carácter, temperamento, disposiciones y formas de autoentendimiento. Un modo de vida puede ser maravilloso para un grupo y un desastre para otro. Debe venir bien a la gente, estar a su alcance en el ámbito moral y psicológico y poder unir las aspiraciones y esperanzas más profundas. En vez de plantear la cuestión inherente y descontextualizada de qué modo de vida es el mejor o más racional, deberíamos preguntarnos qué tipo de vida es la mejor o más deseable para las personas que son de cierta manera, herederas de determinadas tradiciones, que viven en unas circunstancias históricas y geográficas concretas.

Aunque los tradicionalistas críticos simpaticen más con algunas de las cuestiones planteadas por los sincretistas y hasta han llegado a defender ideas e instituciones similares, consideran que es una postura que tiene un grave defecto. Creen que los sincretistas asumen ingenuamente que pueden estar por encima de su propio modo de vida, pero también del moderno y evaluar ambos desde un punto arquimédico inexistente, recurriendo a criterios transculturales igual de ilusorios. Se equivocan asimismo cuando asumen que se puede aislar los valores y combinarlos eclécticamente. Afirman que esta forma de vida es «realmente universal», la única que merece una lealtad universal, pero, al decirlo, sólo perpetúan la falacia moderna de que hay modos de vida que son objetivamente mejores y

encajan en cualquier sociedad. Al contrario que la vida moderna, una realidad viva en Occidente, cuyas fortalezas y debilidades resultan evidentes, la síntesis sincrética es una construcción intelectual totalmente artificial y teóricamente sugerente, pero, como nunca se ha probado en la práctica, puede convertirse en un juego moral peligroso, al que no debería jugar ninguna sociedad responsable. Al revés que los modernizadores, que quieren hacer suyo el modelo occidental de Modernidad y al contrario que los sincretistas, que defienden una forma indigenista del modelo, los tradicionalistas se muestran extremadamente críticos con la Modernidad misma.

Los tradicionalistas críticos entienden que una sociedad debe partir de lo que es. Siempre será una sociedad concreta, con una historia y unas tradiciones características que convierten a sus miembros en lo que son. Ninguna sociedad es perfecta y, en todas ellas, hay normas que regulan creencias y prácticas que pueden estar obsoletas o haber perdido su razón de ser. Las ideas de la gente sobre lo que está bien y lo que está mal también cambian con el tiempo, de manera que hoy puede que consideremos que está mal algo que no lo estaba en el pasado. Además, el mundo exterior tampoco permanece invariable y toda sociedad que quiera sobrevivir y florecer debe adaptarse. Los tradicionalistas dan gran importancia a la idea del flujo histórico y hacen hincapié en la necesidad de que nos adaptemos a los tiempos variables. Como toda sociedad debe aceptar que el cambio es parte de la vida, la cuestión no es sino cómo cambiar sin perder nuestras señas de identidad ni causar una extendida desorientación moral y cultural.

Para los tradicionalistas, no hay sociedad tan degenerada

como para carecer de recursos para reformarse, porque, de ser así, no hubiera sobrevivido. Siempre es posible que los recursos sean limitados o poco adecuados para hacer frente a los nuevos retos. En ese caso conviene aprender lo que se pueda de sociedades que dispongan de más medios en los aspectos relevantes o que hayan hecho frente exitosamente a esos retos. En su opinión, no deberíamos considerar que estas sociedades sean modelos que emular, ni fuentes de ideas prefabricadas, sino ejercer nuestra propia capacidad de reflexión crítica. Las sociedades deben pensar por sí mismas, por orgullo y porque no hay más remedio. Deberían examinar críticamente sus principios, recursos morales y psicológicos, necesidades, etc., ser leales con la tradición y prácticas que consideren correctas y tomar prestado de los demás lo que pueda mejorar su modo de vida. La regeneración exige esta dependencia del pasado y también los préstamos de otras culturas. Tomar prestado no es un síntoma de inferioridad, sino de autoconfianza y valor, y no debe suscitar culpa ni vergüenza. No hay que pretender estar a la misma altura que Occidente, ni crear una civilización superior y dar lecciones a Occidente. Ambas derivas surgirían a partir de esa sensación de inferioridad. Las sociedades deben regenerarse y reformarse de forma que puedan realizar lo mejor posible su potencial y hacer frente a los retos de la época.

El tradicionalismo dice basarse en algunos de los mejores pensadores de sociedades no occidentales. En la India, Mahatma Gandhi, Tagore, Tilak, Aurobindo y otros fueron grandes defensores de la riqueza de la cultura india y hacían hincapié en la necesidad de revitalizarla y devolverle la armonía de espíritu (Parekh, 1999, pp. 72 ss.). En las Indias

Occidentales y ciertas partes de África muchos autores, preocupados por los asaltos modernizadores a los valores tradicionales africanos, defienden la «resistencia cultural», la «vuelta a la fuente» y la consiguiente «reconversión de mentalidades». Amilcar Cabral quería que la sociedad africana «recapturara las cimas de poder de su propia cultura» purgándose de «las nefastas influencias del poder extranjero» y evolucionando hacia una cultura nacional debidamente regenerada (Miller, 1990, p. 46)6. Aimé Césaire, que ha estudiado mejor que muchos la psicología del colonialismo, urge a los africanos a reconstruir su pasado roto, a exprimir sistemáticamente el legado colonial de su lengua, prácticas sociales y formas de pensar, y a crear culturas nacionales sobre fundamentos tradicionales adecuadamente revisados. Kwasi Wiredu, un destacado filósofo nigeriano, defiende la «colonización conceptual» y el «desenmascaramiento de los universales espurios» planteados por la cultura occidental. En su opinión, habría que hacer filosofía africana y usar las lenguas africanas de manera que se pueda crear una base que conste de fundamentos indígenas africanos7. Hay autores, como el filipino Renato Constantinu y el chino Chang Chitung, que hablan de cosas similares (Constantinu, 1985, pp. 48 ss.). Todos entienden que la dignidad nacional y el realismo político requieren que las instituciones políticas se basen en la cultura nacional, que nunca viene dada, sino que debe construirse cuidadosamente, y sólo puede surgir partiendo de valores tradicionales y formas de pensar autóctonas. De manera que habrán de cooperar la gente corriente y los intelectuales orgánicos. La mayoría de estos autores muestran fuertes reticencias hacia el Estado y le asignan un modesto papel, si

es que le asignan alguno, en la creación de la cultura nacional.

Como las diferentes culturas tienen diversas tradiciones e historias, los tradicionalistas dan soluciones diferentes para la vida política y defienden prácticas e instituciones variadas. De hecho, lo que es totalmente ajeno a su forma de pensar es esa idea de una teoría política o estructura institucional universalmente válida que defienden tanto los modernizadores como los sincretistas. Pero sí hay algunas ideas generales que aparecen en sus escritos una y otra vez.

Los tradicionalistas consideran que el punto de partida de todo pensamiento político no es ni el individuo ni el Estado, sino la compleja red de relaciones sociales en las que están inmersos tanto los seres humanos como el Estado. Los individuos forman parte de una familia, de un clan, de una tribu, de un pueblo, de una comunidad religiosa, etc., a los que están unidos mediante obligaciones sociales y morales. Estas instituciones sociales moldean a los individuos, influyendo en sus emociones más íntimas y enseñándoles a cultivar las virtudes sociales y morales. Pero, al contrario que el Estado, que se basa en la coacción, la sociedad utiliza la presión social y moral. Al contrario que esa sociedad civil tan alabada por los modernizadores, al constar de asociaciones voluntarias y funcionales, a la sociedad se pertenece involuntariamente y, aun así, dota de identidad moral y carácter a sus miembros y les proporciona un sentimiento de arraigo. Los tradicionalistas quieren reforzar las instituciones sociales y creen que son los pilares de la comunidad política. Quieren que ejerzan muchas de las funciones encomendadas al Estado, por ejemplo, la resolución de conflictos, el mantenimiento del orden o el suministro de servicios

sociales. De este modo el Estado no estaría al margen y por encima de la sociedad, sino integrado en ella; sería una institución más, desempeñando una función especializada. Dejaría de ser el centro, el eje que mueve la sociedad, para pasar a ser un agente coordinador y facilitador, que sólo recurriría a la coacción como último recurso. La ciudadanía no tiene el estatus más alto, es sólo una de las muchas formas en que los individuos conscientes expresan su preocupación por los demás.

A los tradicionalistas tampoco les gustan ni el capitalismo ni el comunismo. El primero se basa en la avaricia, fomenta el individualismo, implica una explotación interna y externa, es hostil al espíritu de la autoayuda y se fija unas metas exclusivamente economicistas. Entienden que cada sociedad debería desarrollar un sistema económico adecuado a su historia y su cultura. Fanon, Nyerere, Cabral y otros quieren organizar un «socialismo africano» basado en los poblados *ujamma* organizados en forma de cooperativas agroindustriales. En la India Gandhi, el viejo J. P. Narain, Tagore y otros defendían el autogobierno de los pueblos, la agricultura cooperativista, la creación de industrias socialmente exigentes, dirigidas según criterios participativos, la producción basada en las necesidades y no en los beneficios y, siempre que sea posible, la elaboración de un plan nacional descentralizado, en parte regulador y en parte indicativo, para coordinar la producción a nivel nacional (un punto de vista similar se da en Senghor, 1965). Sus homólogos de los países islámicos quieren, además, un sistema financiero islámico del que se elimine el pago de intereses por los ahorros y al que los individuos donen, voluntariamente, una parte fija de sus ingresos para caridad.

Los tradicionalistas se muestran muy críticos con la democracia liberal y les gustaría reemplazarla por una democracia «orgánica» o «comunitaria»[8]. En su opinión, la democracia liberal parte de individuos atomizados y asociales, que persiguen sus intereses egoístas bajo el imperio de la ley. No se relacionan directamente entre sí, sino a través del Estado, y su moralidad se basa en el miedo que se inspiran mutuamente y en el que les inspira el Estado. La política se ocupa de la promoción de los intereses de los grupos e individuos. Las elecciones, en las que se pide a los ciudadanos que opinen sobre temas que apenas entienden, quedan inevitablemente reducidas a subastas políticas basadas en falsas promesas, demagogia y el poder del dinero. Los partidos políticos, la única forma de unión entre los individuos atomizados y entre ellos y el Estado, son partidos de clase con una organización muy burocratizada y centralizada, que exige una conformidad total y premia a sus líderes más manipuladores y demagogos en vez de a los que muestran espíritu de sacrificio, respeto al servicio público, valor moral y moral personal. En palabras de Nyerere: «Los países bipartidistas no hacen ni pueden hacer política nacional: hacen política de grupos» (Nyerere, 1967, p. 167).

Al contrario que la democracia liberal, la democracia orgánica o comunitaria se crea de abajo arriba. La comunidad política se constituye al modo confederal, parte de comunidades locales que se autogobiernan y se extienden para formar comunidades con autogobierno más amplias, hasta llegar al gobierno nacional. Puesto que la gente está muy familiarizada con los líderes y los problemas locales, los organismos locales han de elegirse directamente y los representantes para los organismos superiores serían elegidos

por los miembros del nivel inmediatamente inferior. De manera que las elecciones no movilizan a las masas, lo que tal vez reduzca o incluso elimine el poder del dinero y los demagogos. Hay tradicionalistas que defienden una «democracia sin partidos» en la que los representantes electos juzguen por sí mismos sobre los temas del día, formando alianzas de ser necesario. Otros favorecen la «democracia de un solo partido», en la que un único partido, comprometido con el interés nacional y todos sus grandes intereses e ideas, gobierne el país. Se dice que una democracia orgánica o comunitaria es mejor que la democracia liberal porque socializa el Estado limitando su poder y prestigio, evitando la polarización ideológica y la rigidez de las diferencias, creando comunidades integradas en vez de individuos aislados y garantizando que los que ejercen el poder estén arraigados en la comunidad y tengan el carácter y la integridad necesarios. Se dice que también es mejor porque extiende los derechos democráticos hasta el nivel inferior del gobierno y respeta la autonomía de las diversas comunidades, garantizando la democracia cultural.

Los tradicionalistas están en desacuerdo sobre la naturaleza y el valor del nacionalismo. Algunos, como Gandhi y Tagore en la India, estaban en contra. Desde su punto de vista convertía al Estado, una institución jurídica y administrativa, en una comunidad moral, reforzando su poder y prestigio. El nacionalismo ponía el acento en la unidad a costa de las diferencias y modelaba a la sociedad entera a imagen y semejanza de una idea concreta de nación «homogeneizada en sus pensamientos y sentimientos», que corrompía el estilo de vida que decía proteger. Además, se pensaba que el nacionalismo se ocupaba del poder colectivo

y no de la libertad individual, fomentaba las tendencias iliberales y represivas, sin representar a nada más elevado que el egoísmo colectivo. En opinión de Tagore, suscita emociones en gran medida irracionales, que, al modo de un anestésico político, inhiben los sentimientos morales y paralizan la razón crítica (Tagore, 1917, y Nandy, 1994). El nacionalismo convierte al territorio en un fetiche, pues cada palmo se supone sagrado y ha de ser defendido al margen de las vidas que cueste, lo que sanciona el militarismo y las guerras brutales. En palabras de Tagore, el nacionalismo es un culto pagano de *bhowgolic apdevatā* (los malvados dioses de la geografía), con sus «oraciones blasfemas» y tótems que adoptan la forma de banderas y su monstruosidad moral y espiritual.

Tagore, Gandhi y otros tradicionalistas críticos distinguían con gran claridad entre el nacionalismo, e incluso el patriotismo, y lo que denominaban *deshprem* o *swadeshchintā*, la legítima preocupación por nuestro modo de vida y los que lo comparten. Este último se basa en el amor a la propia civilización y no a un lugar concreto o territorio. Puesto que el amor implica promover el bienestar de su objeto, el amor a la propia civilización ha de estar alerta para detectar sus defectos y evitar que decaiga o degenere. Es crítico y comprometido, cuida de la libertad y la diversidad, respeta el apego hacia el modo de vida de otras comunidades, pues quiere ser tolerante, pacífico y no homogeneizador.

Otros tradicionalistas críticos ven el nacionalismo de otro modo. En su opinión, las sociedades sucumben debido a la decadencia interna, la invasión exterior o la falta de un sentimiento de nacionalismo fuerte y la unidad y el poder

que genera. Lo mejor es, en su opinión, desarrollar un fuerte sentimiento de nacionalismo capaz de hacer frente a los valores occidentales y de proteger y reformar sus modos de vida tradicionales a su propio ritmo. Sin embargo, estos autores han de enfrentarse a un problema. Por toda una serie de razones históricas, en el interior de las fronteras arbitrariamente impuestas por los colonizadores Estado y nación, comunidad política y cultural no siempre coinciden en gran parte de los países no occidentales. Excepto Egipto, no hay país árabe que pueda presumir de continuidad histórica. Sus épocas de esplendor no se desarrollaron en el interior de las fronteras actuales e implicaban a diversos grupos de personas. Lo mismo sucedía en África y muchos otros lugares del mundo. Las naciones, definidas en términos de lengua, etnia, raza, religión o todo ello junto, sobrepasan las fronteras territoriales y, a veces, miembros de estados diferentes pertenecen a una misma nación. Muchos autores árabes han señalado que si bien los árabes pertenecen a diversos países o *watan*, todos forman parte de una única nación o *quam*. En América Latina hay pensadores políticos que afirman que, si bien los países hispanohablantes forman diversos estados, en realidad se trata de un «pueblo», de una «nación» que comparte su *hispanidad*. Sus homólogos de África sostienen que, a pesar de ser ciudadanos de diversos estados, los africanos negros constituyen una única nación o comunidad porque comparten un modo de vida, de pensar, una actitud hacia la naturaleza, el amor a la música, el sentido del ritmo, etc., lo que puede resumirse en la popular noción de «personalidad africana» o *négritude*[9].

Los pensadores políticos de estas comunidades deben

decidir cómo responder a esta asimetría entre Estado y nación. Modernizadores y sincretistas privilegian al Estado y esperan que fomente un nacionalismo de base territorial debido, en parte, a que las fronteras del Estado están claramente delimitadas y son el marco ideal para una comunidad política razonablemente cohesionada y, en parte, porque no quieren que la nación se fundamente en elementos tan atávicos y reaccionarios como la etnia, la raza o la religión. Los tradicionalistas se dividen en tres grandes grupos. Los hay que privilegian la nación afirmando que los estados territoriales son entidades administrativas, a menudo accidentes históricos carentes de todo significado cultural o moral. Las naciones, en cambio, son la fuente de la identidad y los valores que identifican a las comunidades espirituales y morales. Opinan que, cuando los miembros de una nación están repartidos en diversos estados, como ocurre en ciertas regiones árabes y africanas, estos deberían unirse con el tiempo y constituir un Estado-nación[10].

Hay tradicionalistas críticos que dan la misma importancia al Estado que a la nación[11]. A pesar de lo variable de sus fronteras, los estados han desarrollado modos de vida razonablemente específicos, han dado lugar a comunidades unidas en torno a un proyecto nacional y son unidades genuinamente morales. También son comunidades morales por razones obvias y lo importante es reconciliar sus exigencias. Los estados podrían retener su independencia y promover el nacionalismo político. Eso sí, respetando siempre las exigencias del nacionalismo cultural y creando lazos estrechos a la par que desarrollando estructuras políticas de cooperación con el resto de los miembros de la nación común.

Por último, hay tradicionalistas críticos que llegan a poner en cuestión el significado de un nacionalismo compartido e incluso su existencia[12], sobre todo en África. Muchos autores africanos rechazan la idea de *négritude,* de una personalidad africana. Desde su punto de vista, fue una idea que surgió entre los africanos francófonos que reaccionaban ante la fuerte presión a favor de la asimilación ejercida por los colonizadores franceses. Por lo tanto, significa poco para los africanos anglófonos, cuya identidad negra nunca fue sometida a tanta presión. E incluso entre los primeros es frecuente en las Indias Occidentales, donde la población había sido desarraigada de su hogar y hubo de construir una ideología a partir de su identidad negra. De ahí que resulte poco atractiva para los africanos cuya identidad negra se da por sentada y no han tenido que enfrentarse a un Otro hostil. Para estos autores la idea de *négritude* es una herramienta del colonialismo más, usada en sus días por los negros desarraigados y occidentalizados a la francesa para imponer una forma específica de entenderse entre africanos. En palabras de René Menil, el negro imaginado por los defensores de la *négritude* «es un Sartre oscurecido… muy angustiado, muy existencialista, pintoresco y pequeñoburgués» (LaGuerre, 1982, p. 189). Fanon señalaba que, aun aceptando el concepto de una *négritude* compartida, no veía cómo deducir de ello unos valores compartidos o un modo de vida común, como si fuera obligatorio pensar, y no digamos ya pensar lo mismo. «Mi piel negra no envuelve valores específicos», comentaba torciendo el gesto (Fanon, 1970, p. 172). Para él África era una tierra, no unas gentes. Lo único que muchos, aunque no todos, los africanos tenían en común era la experiencia de la

esclavitud. Insistir en que todos ellos constituyen una nación y deben actuar en consecuencia era ser un «esclavo de la esclavitud». Para estos autores, los estados africanos deberían fomentar el nacionalismo territorial y crear estructuras internacionales de cooperación al desarrollo, no porque pertenecieran a una única raza o nación, sino porque compartían intereses comunes y corrían el riesgo de que les enzarzaran a unos contra otros.

El fundamentalismo religioso

El fundamentalismo religioso difiere de los tres tipos de pensamiento que acabamos de ver en algunos aspectos esenciales. Al contrario que los otros, tiene un fundamento religioso. Si bien también ocurre en el caso de algunas formas de tradicionalismo crítico y, en menor medida, del sincretismo, el fundamentalismo tiene una idea escritural de la religión e interpreta las Escrituras literalmente. Tampoco ve nada bueno en una visión modernizadora del mundo a la que ha declarado la guerra. En este aspecto es mucho más radical y hace gala de un estilo de pensamiento que no tiene paralelo en la historia moderna de Occidente. En la mayoría de las sociedades no occidentales existe el fundamentalismo religioso en una u otra forma, pues adopta diferentes modos según la naturaleza de la religión implicada. El hinduismo carece de escrituras del tipo de la Biblia o el Corán, no cuenta con un clero organizado ni tiene una doctrina ortodoxa. Si bien no es un fundamentalismo en el sentido estricto del término, los militantes hindúes han desarrollado una visión de su religión homogénea y muy politizada, e insisten en la vuelta a prácticas sociales tradicionales. El fundamentalismo budista del Sudeste asiático y Sri Lanka se enfrenta a una dificultad similar, e insiste en la necesidad de

un conjunto de valores y prácticas morales impuestas por el Estado. Al contrario que sus homólogos hindú y budista, el fundamentalismo judío de Israel tiene un fuerte contenido político, pues defiende la retención o conquista de los territorios asociados a la historia judía antigua que dota al Estado de Israel de identidad. Estos movimientos religiosos son relativamente débiles y carecen de una teoría política claramente definida. Pero en los últimos años el fundamentalismo islámico ha demostrado ser una impresionante fuerza doctrinal y política y, por lo tanto, me centraré en él.

El fundamentalismo islámico tiene un origen relativamente reciente y es común a chiitas y suníes. Sayyid Qutb (1898-1966) es el que mejor lo ha articulado. El pensador indio Abu al-Hasan 'Ali al-Nadawi añade algunas ideas nuevas en su obra *What Has the World Lost by the Decline of the Muslims? [¿Qué ha perdido el mundo con la decadencia de los musulmanes?],* que, editada en Egipto con una introducción de Qutb, fue un éxito de ventas inmediato en los países de habla árabe. Los ayatolás Jomeini (1900-1989), Talequani (1911-1979) y Mutahhri (1920-1979) dieron al fundamentalismo islámico un sesgo chiita en sus obras.

Según el fundamentalismo islámico, el deber supremo del hombre es obedecer a Alá y vivir de acuerdo con Su voluntad, revelada en el Corán: fuente infalible de todo conocimiento moral[13]. El conjunto de ideas asociadas a la Modernidad niega esta verdad fundamental y encarna la *jahiliyya* o Era de la Ignorancia. El laicismo niega la existencia de Dios o su relevancia para la vida social y política. El racionalismo no sólo está en la base del pensamiento laico, una opinión que comparten muchos

fundamentalistas religiosos, sino que medir por su rasero lo que merece la pena saber o lo que constituye el conocimiento es negar la importancia de la fe y el papel de Dios en la historia. La ciencia sólo puede averiguar cosas del mundo empírico, pero no tiene nada que decir sobre el sentido de la vida o los valores morales y carece de sabiduría *(hickman).* El Estado moderno usurpa la soberanía de Dios y el nacionalismo es blasfemo porque crea una religión paralela, con su propio Dios (la Nación), sus propios rituales y formas de culto y desmerece la Majestad de Alá situando los intereses de la nación y el Estado por encima de la Causa Divina. El liberalismo moderno es falso porque es laico, glorifica la razón individual, convierte a la moralidad en una cuestión de gusto, mezcla a los sexos y afirma la igualdad entre ellos cuando son totalmente diferentes (por lo tanto, ni iguales ni desiguales), no pone freno a los deseos, etcétera.

El fundamentalismo no sabe qué hacer con muchas de las creencias y prácticas de la democracia (una buena discusión del tema se puede ver en Esposito, 1998). Esta última atribuye la soberanía al pueblo, cuando, en realidad, pertenece a Alá y le da el derecho a legislar como guste, cuando su obligación suprema estriba en seguir los mandamientos del Corán y la *Sharia.* Las elecciones no pueden transmitir la autoridad del pueblo al gobierno electo porque el pueblo carece de tal autoridad. Y como las masas son veleidosas y teológicamente analfabetas, no se puede confiar en su juicio a la hora de elegir a hombres sabios y de carácter. La opinión pública tampoco es de fiar por las mismas razones. Para el fundamentalismo islámico la prensa libre sólo tiene valor en tanto que forma de exponer las malas acciones del gobierno y articular la insatisfacción popular.

Sin embargo, hay que controlarla para que no se vuelva una forma de difundir ignorancia y falta de fe, popularizando las ideas y prácticas de la cultura laica occidental. Los partidos políticos no están teológicamente justificados porque las verdaderas metas que perseguir con la vida política están recogidas en el Corán y la *Sharia* y no caben graves desacuerdos en torno a ellas. Los gobernantes necesitan asesoramiento, una práctica que la teología justifica, pero es más eficaz y sincera cuando se hace en privado y con la debida humildad. Evidentemente, los gobernantes pueden hacer mal uso de su poder, algo que el Corán desaprueba enérgicamente, pero la mejor forma de evitarlo es colocando a hombres sabios e instruidos al frente del gobierno. De ahí que los fundamentalistas islámicos defiendan el gobierno de los *ulemas,* los «guardianes supremos» del bienestar espiritual y moral de la comunidad. Algunos opinan que los *ulemas* deberían formar parte del gobierno. Otros creen que se corromperían la religión y la política y que deben limitarse a dar sabios consejos y a regular, indirectamente, las actividades de los representantes seleccionados o elegidos popularmente[14]. Es lo que se ha denominado teodemocracia, supuestamente capaz de dotar a la política de una relativa autonomía en un marco religioso e infinitamente superior a la democracia liberal u orgánica defendida por modernizadores, sincretistas y tradicionalistas críticos.

Como creen equivocadas y blasfemas todas las creencias y prácticas esenciales de la Modernidad, los fundamentalistas no la consideran digna de emulación. Opinan que hay que luchar contra ella *(jihad)* y derrotarla a todos los niveles. Tampoco aprueban los esfuerzos de los sincretistas que intentan combinar la Modernidad con la religión y las

tradiciones porque, como sabemos, la Modernidad les resulta inaceptable, al no poder reconciliarla con la religión. Desde el punto de vista fundamentalista hay que tomar prestado algo de tecnología, pero nada más. Tampoco les gusta el tradicionalismo crítico porque privilegia a la tradición sobre la religión, de nuevo una blasfemia. Además, creen que la tradición es el depósito de la sabiduría, cuando, a menudo, no es más que un depósito de ignorancia y errores. Su tendencia a tomar prestados elementos de la Modernidad demuestra su sometimiento a lo moderno. El rechazo de la tradición es bastante habitual, tanto entre los modernizadores como entre los reformadores religiosos. Pero, mientras que estos últimos quieren dejar lugar a la razón y admitir lecturas históricamente adecuadas del Corán, los fundamentalistas buscan un hueco a la fe y cierran las puertas a la *ijtihad* o interpretación.

Los fundamentalistas sólo consideran legítimos a aquellos estados que se basan en la religión y son administrados desde el punto de vista religioso. Todos los creyentes forman parte de una única *umma* y habría que reemplazar a los estados existentes por un Estado islámico único o conceder la hegemonía al que haya logrado establecer un gobierno islámico. Todos deberían subordinar sus propios intereses a los de la *umma* y trabajar unidos por el espíritu de solidaridad. En todo caso, la identidad religiosa se considera mucho más importante que la política. El ayatolá Jomeini afirmó que el mayor pecado de Shapur Bajtiar había sido pensar que «era antes iraní que musulmán». El fundamentalismo islámico considera que la conservación de la identidad religiosa de la comunidad es responsabilidad colectiva de los ciudadanos, que deben asegurarse, por el

bien de Alá y el suyo propio, que nadie resbala y corrompe al resto. De manera que cada ciudadano tiene el deber político y religioso de evitar la corrupción, de informar si existe a las autoridades y, en casos excepcionales, incluso de hacer justicia directamente.

El fundamentalismo islámico considera a los no musulmanes una minoría protegida, o *dhimmis,* en el seno de la comunidad islámica. Se les conceden derechos civiles, incluido el de practicar su religión, llevar su modo de vida tradicional e incluso el derecho al voto, pero no pueden participar activamente en los asuntos públicos, ni ocupar cargos oficiales ni hacer nada que sea contrario al modo de vida islámico o pudiera corromperlo. Puesto que el Estado se rige por una ética totalmente religiosa, no se puede conceder igualdad de estatus a los no musulmanes porque, como lo dice el Corán, incluso aquellos que estarían dispuestos a generar más igualdad lo tienen difícil si quieren dotar a sus ideas de un fundamento teológico coherente.

El fundamentalismo entiende que la Modernidad ha arraigado tan fuertemente en la conciencia popular y goza de un poder político y económico tal que justifica plenamente la *jihad.* Hay que educar y movilizar a las masas, analizar minuciosamente sus acciones y castigar severamente cualquier dejadez. Conviene vigilar a los extranjeros y a sus países de procedencia para denunciar y contrarrestar sus sutiles intentos de diluir o corromper el celo religioso de la comunidad, lo que exige que un gran ejército de auténticos creyentes disfrute del poder necesario para hacerlo. Puede que tengan que recurrir a la «violencia sagrada» o «terror islámico» de forma plenamente justificada. Jomeini comentaba a los que dudaban que «el glorioso imán [el

primer imán chiita] había matado a 6.000 enemigos en un solo día para proteger la fe». La violencia es punitiva cuando se usa contra los enemigos de Alá, o salvadora cuando se padece o se realizan actos de martirio. Los mártires «se elevan por encima de los demás mortales», pues son un ejemplo de dedicación heroica a la causa de Dios, son el «corazón de la historia» y recibirán su recompensa, tanto en este mundo como, sobre todo, en el otro.

Reflexiones generales

Acabo de resumir las cuatro corrientes principales de pensamiento no occidental del siglo XX. Su influencia es muy variable, aunque suelen aparecer a la vez de una u otra forma. Hay más modernizadores en la India, China y extensas zonas de América Latina que en Pakistán, Oriente Medio o África. El fundamentalismo religioso está más extendido en Irán, Afganistán, Sri Lanka y el Sudán que en China, Indonesia, Israel o la India. En estos últimos lugares, tienen más adeptos ciertos grupos como los ortodoxos y ultraortodoxos israelíes, los budistas de Sri Lanka, los musulmanes de Nigeria y los árabes de Sudán. En el seno de una misma comunidad pueden ser hegemónicas diversas ideas en periodos diferentes. El tradicionalismo crítico fue muy importante en la India y ciertas zonas de África durante la primera mitad del siglo XX, pero luego perdió relevancia rápidamente, para renacer tímidamente en los últimos años. Cuando estos países se embarcaron en los procesos de modernización, las viejas tradiciones perdieron su atractivo, no se creía que mereciera la pena ni siquiera reformarlas para convertirlas en la base del nuevo Estado o su cultura nacional. Lo que no significa que el tradicionalismo haya muerto o carezca de elocuentes defensores. Hoy se intentan

recuperar los fragmentos aislados del pasado que han sobrevivido y resultan sumamente atractivos. Al disociarse el pasado de la tradición esta ha perdido autoridad y los tradicionalistas se ven obligados a defender fragmentos con argumentos racionales, lo que los acerca bastante al reformismo moderado.

Aunque los pensadores políticos no occidentales están muy familiarizados con una gran variedad de pensadores occidentales, sólo citan a algunos y tienden a interpretarlos de manera muy diferente. En general se centran en cuestiones como las fuentes y naturaleza del conflicto y el cambio social, la forma de construir estados, la base y los límites del papel reformista que pudiera adoptar el Estado, la naturaleza del poder político, el papel desempeñado por la ideología a la hora de justificar el gobierno de los grupos dominantes, la relación entre política y moral y, más recientemente, el fundamento y la naturaleza de los derechos humanos y las mejores formas de lidiar con la diversidad étnica y cultural. De modo que les atraen los pensadores occidentales que discuten estas cuestiones desde el punto de vista histórico y sociológico.

Lo anterior explica el gran interés que suscitaran Montesquieu, Comte y Marx entre los no occidentales y su tendencia a acentuar los aspectos positivistas e historicistas de sus ideas. Se leía mucho a J. S. Mill, pero debido a su utilitarismo y su filosofía de la historia, no por su teoría de la libertad, que ha recibido escasa atención hasta el día de hoy. Hobbes sólo interesa dentro de ciertos límites y Locke sólo ha tenido cierto auge en años recientes. El pensamiento político de Bentham se leía (aún se lee) y se admiraba, pero sus ideas morales y sociales se rechazan como expresión del

individualismo amoral y el hedonismo occidental. Maquiavelo apenas suscita interés debido a esa visión amoral de la política, que se supone la causa del modo en que los occidentales han tratado a los no occidentales, y que creen que debe evitarse escrupulosamente a la hora de elaborar una política basada en la espiritualidad y la moral. Burke y su conservadurismo resulta excesivamente hostil al cambio como para despertar gran interés en las sociedades no occidentales.

Entre los pensadores contemporáneos, no son muy populares Oake shott, Nozick, Leo Strauss o incluso Hannah Arendt, mientras que se lee y se escribe sobre Gramsci, Foucault, Derrida y en menor medida sobre Habermas. En América Latina se ha dedicado cierta atención a Rawls, ninguna en Oriente Medio, África ni, hasta muy recientemente, en la India. Sus argumentos filosóficos son demasiado occidentales y estadounidenses, lo que explica que tenga poco que decir a sociedades no occidentales con sensibilidades diferentes. Su descripción de la sociedad es individualista y voluntarista, no analiza críticamente los argumentos liberales ni elabora otros que no lo sean, y su atractivo se ve muy mermado por su negativa a suscribir al pensamiento y prácticas políticas doctrinas omnicomprensivas.

El pensamiento político no occidental del siglo XX engloba una gama de ideas más amplia que el occidental. En Occidente las instituciones y el discurso político han evolucionado de forma continua a lo largo de cierto periodo. El resultado es que hay bastante consenso en torno a algunas creencias básicas relacionadas con la naturaleza y la importancia del Estado, los derechos individuales, la

autonomía relativa de la economía, el laicismo, el constitucionalismo o la naturaleza y forma de dirigir las relaciones internacionales. En cambio, las estructuras políticas de las sociedades no occidentales resultan relativamente fluidas. Algunas de las instituciones heredadas del pasado siguen desempeñando su papel en la realidad cotidiana, la memoria de los modos de vida premodernos sigue fresca y suscita nostalgia y los pensadores políticos no cuentan sólo con los recursos intelectuales de Occidente, sino también con los que les brindan sus propias tradiciones.

Si bien las ideas modernizadoras han ganado cierta ascendencia, no han logrado silenciar las críticas ni cerrar las puertas a modos de vida y formas de pensar alternativos. De ahí que la imaginación política de las sociedades no occidentales esté menos «disciplinada» en sentido foucaultiano, sea más audaz y temeraria y esté dispuesta a experimentar más posibilidades que Occidente. Existen profundos desacuerdos entre los defensores de uno u otro tipo de ideas, desacuerdos que afectan a cuestiones tan básicas como la naturaleza del Estado, el fundamento y los límites de su autoridad, la importancia de los derechos individuales y las limitaciones que la constitución impone al ejercicio del poder o el papel que debe desempeñar la religión en la vida pública. Aunque cada día se avanza en el consenso entre los pensadores atendiendo a las cuestiones concretas, cuesta pensar en alguna ideología política importante en la que todos estén de acuerdo.

Teniendo en cuenta estas diferencias, las teorías políticas no occidentales se enfrentan a un problema. Los teóricos no pueden limitarse a dar por supuestas sus ideas o conformarse con su defensa superficial, porque son muy conscientes de

que otros miembros de su comunidad defienden los puntos de vista opuestos con la misma sinceridad y fuerza. John Rawls puede basar su teoría política en las creencias básicas de las democracias liberales occidentales sin experimentar la necesidad de defenderse de las posibles objeciones de sus críticos. Su homólogo no occidental no disfruta de este lujo teórico y sólo tiene dos salidas. O bien defiende sus principios y argumentos básicos para persuadir a los críticos y lograr su respeto, o los da por sentados, los defiende de forma circular y superficial y construye una teoría política. En este caso, la teoría tendrá un núcleo muy ideologizado y apenas logrará convencer a sus críticos. La primera opción es la única satisfactoria desde el punto de vista teórico, pero exige mucho. Por ejemplo, a un teórico político no occidental no le resulta fácil refutar las premisas básicas de los fundamentalistas religiosos o los tradicionalistas críticos. Porque, al contrario que John Rawls y otros occidentales, no puede obviar las doctrinas omnicomprensivas y exponer una teoría independiente, ya que algunas de las doctrinas religiosas tienen profundas implicaciones políticas y sus portavoces niegan la autonomía de la política. De ahí que el teórico político no occidental deba desmenuzar las doctrinas, criticarlas sistemáticamente y exponer sus saltos lógicos e inaceptables implicaciones morales y políticas para poder fundamentar su teoría política en una visión de los hombres y el mundo que resulte convincente. Como demuestran las obras de Hobbes, Kant y Hegel, no es una tarea imposible, pero requiere de un análisis filosófico riguroso, mucho interés por el reino de la moral y el intelecto y un agudo sentido de la historia. No es algo que puedan hacer todos los teóricos políticos. Teniendo en cuenta que algunos de los

mejores teóricos políticos occidentales han fracasado en su búsqueda de soluciones, apenas puede sorprender que no haya surgido ningún filósofo político de peso, ninguna obra filosófica importante en sociedades no occidentales.

Existen otras razones que explican que las sociedades no occidentales no hayan logrado elaborar buenas obras de filosofía política (Parekh, 1992, pp. 549 ss.). Muchos de los que escriben teoría son hombres de acción que carecen del talento, el tiempo libre y la inclinación a emprender una larga investigación teórica. En el caso de los académicos, cuyo trabajo es escribir, intervienen otros factores. En los países comunistas o religiosos ortodoxos no existe el grado de libertad intelectual que requiere la teoría política. E incluso en sociedades libres, como la India, existe una fuerte tendencia a no plantear cuestiones que pudieran subvertir el consenso ideológico prevaleciente, incentivando un mayor protagonismo de la religión u otras formas de extremismo. Además, dado que estos países se enfrentan a problemas prácticos agudos y temen por su supervivencia e integridad, los teóricos políticos ganan mucho más analizando las cuestiones que van surgiendo en la vida cotidiana que ocupándose de teorías políticas abstractas para las que, en realidad, no hay demanda. Nada incentiva a practicar la teoría. Se trata de sociedades que no valoran a unos académicos a los que pagan mal en los escasos empleos que hay para ellos. La mayor parte de los estudiantes con talento optan por estudiar Tecnología, Medicina o Administración de empresas y, en los departamentos de Estudios políticos, tienden a quedarse los que no tienen otro lugar al que ir. Como no hay una tradición de teoría política establecida, los estudiantes de Teoría política reciben una enseñanza

bastante hueca y no se les exige nada. Las sociedades no occidentales se enfrentan a problemas que también son nuevos para nosotros y para los que no hay soluciones prestadas o facilonas. Reflexionar en torno a ellos supone salir de las formas de pensamiento convencionales y requiere de un valor y una confianza en sí mismos que es difícil de encontrar entre aquellos que han estado sometidos al gobierno colonial durante siglos.

1 Era la primera vez en la historia moderna en la que un país extraeuropeo había vencido a una potencia europea y tuvo un grandísimo impacto en la imaginación no occidental.

2 Una discusión más completa se encuentra en Parekh (1999, cap. 2). En Turquía, Kamal Atatürk y sus seguidores expresaban opiniones parecidas.

3 Un análisis detallado se halla en Fairbank (1992, caps. 12-15) y Gernet (1996, caps. 28 y 31).

4 Un debate fructífero se halla en Levenson (1958, pp. 78 ss).

5 Estas ideas pueden leerse en Nandy (1988) y Escobar (1995).

6 Fanon (1967) dedica un capítulo entero a la cultura nacional.

7 Wiredu (1966, pp. 3 ss. Y también los caps. 10 y 14). Cfr. asimismo los artículos de Marlene van Niekerk, Steve Biko y Erasmus Prinsloo en P. H. Coetzee y A. J. P. Roux (1998).

8 Sobre Gandhi véase Parekh (1989). Cfr. asimismo el capítulo de Wiredu en Coetzee y Roux (1998).

9 Sobre estas ideas véase Senghor (1967). Hasta el título es sugerente.

10 En opinión de Muhammad Abduh, los musulmanes no tienen más nacionalidad que su religión y el nacionalismo de Estado (*asshiyya)* debería subordinarse a la *umma*. Cfr. Kerr (1966). Hasan al-Banna (1906-1949), fundador de los Hermanos Musulmanes, comparte este punto de vista.

11 Nyerere no considera deseable ni el nacionalismo de Estado ni su subordinación a la unidad africana, pues «ambos llevarían a África al desastre» (Nyerere, 1968, p. 216).

12 Cfr. Fanon (1967). También Mphale (1962). Un análisis sobre las contradicciones de la *négritude* puede verse en Worsley (1967, caps. 2 y 4) y LaGuerre (1982). De entre los autores musulmanes, defensores del nacionalismo son Mawdodi, Sayyid Qutb, Allal al-Fasi de Marruecos y Ali Shariati de Irán.

13 Una excelente discusión del tema se halla en Choueiri (1990) y en Esposito

(1983). Cfr. asimismo Algar (1985) y Parekh (1994).

14 Una buena discusión de las razones por las que los teólogos tradicionalistas excluyen la participación de los clérigos en política se encuentra en Abdo (1998).

XXVII. El pensamiento político islámico

Salwa Ismail

El pensamiento político islámico del siglo XX se ha centrado en dos cuestiones fundamentales: la relación que existe entre la religión y la política y el papel que debe desempeñar en las sociedades modernas el legado islámico. Ya se empezaba a hablar del tema en el siglo XIX, en un contexto marcado por el encuentro entre las sociedades musulmanas y Occidente. Estas sociedades entraron en contacto con los modos de vida occidentales a través de los misioneros cristianos y de los viajes de estudios de los musulmanes a países occidentales, por no hablar del gobierno colonial. Poco a poco se fueron familiarizando con la idea de un progreso material «a la occidental», que se expresaba en planes de reconstrucción al estilo orientalista y en los discursos apologéticos de los intelectuales autóctonos. En el pensamiento árabe e islámico fue cobrando forma el problema del *nahda* (renacimiento). En Estambul, sede del poder otomano, se desarrollaron ideas de reforma sobre las que se debatió mucho[1]. En la India también surgieron reformistas musulmanes[2]. En Irán se denominó a la era de la modernización de las ideas y conceptos *asre bidari:* la Época del Despertar (Mirsepassi, 2000, p. 56; Gheissari, 1998, pp. 14-15). A finales del siglo XIX, el pensamiento modernizador se hizo eco de los principios e ideas nacionalistas.

Lo que más preocupaba a los musulmanes a principios del siglo XX era el problema del estancamiento de la civilización, de manera que se planteó esta cuestión en términos de un proyecto de renacimiento de las sociedades musulmanas. La

problématique fue adquiriendo forma a través de sucesivos encuentros con el Occidente moderno. En aquellos años fueron surgiendo diversas posturas intelectuales que iban desde la modernización islámica hasta el laicismo[3].

Los temas clave eran las causas del deterioro y atraso y las condiciones necesarias para progresar. Se hablaba, por lo tanto, de asuntos de gobierno. Los reformistas debatían en torno a los tipos de gobierno y el papel que este debía desempeñar en la comunidad. Querían reformar la tradición islámica intentando reconciliarla con la Modernidad.

Hoy parecen haber resurgido muchas de estas cuestiones que preocupaban a los pensadores islámicos de principios del siglo XX, aunque se las ha reformulado mucho. Los pensadores árabes islámicos vuelven a hablar del *nahda,* mientras que los pensadores islámicos iraníes han sacado temas nuevos, como el de la Modernidad y el de la autenticidad. Lo que no significa que los pensadores actuales se basen en ideas antiguas o que el pensamiento islámico esté suspendido en el tiempo. Todo lo contrario. Como tendremos ocasión de ver, las viejas preguntas se revisan de forma crítica y se proponen nuevas respuestas. ¿Qué ocurrió durante el lapso de tiempo transcurrido entre el *nahda* del primer cuarto de siglo y el discurso modernizador y las obras críticas de los últimos años? Durante ese periodo el pensamiento islámico oscilaba al hilo del contexto histórico de interacción entre los países de Occidente y los no occidentales, sobre todo en los años de la descolonización y el surgimiento del Estado-nación. En esos años se abandonó el discurso del *nahda* y las ideologías revolucionarias y nacionalistas ocuparon el centro del escenario. Parecía que el Estado-nación encarnaba el

proyecto modernizador. El Estado-nación decía encarnar el progreso y el desarrollo tanto en una república laica como Turquía como en el Egipto árabe-socialista que intentaba ponerse a la altura de Occidente. El nacionalismo ofreció un marco válido a las políticas identitarias que reconciliaban a la gente con el proyecto modernizador. La modernización era el principio que articulaba el proyecto nacionalista y alcanzó un estatus casi hegemónico con el apoyo del aparato coactivo del Estado. Este principio se articuló tanto en los discursos oficiales como en los de la oposición a principios de la década de 1940. En los años sesenta los movimientos islamistas y las ideologías de la época pusieron en entredicho su hegemonía y exigieron su fin. Este era el contexto en el que se movían los pensadores islámicos de los años setenta y ochenta que retomaron la cuestión del *nahda,* la modernización y la autenticidad.

En este capítulo hablaremos de algunas de estas cuestiones básicas del pensamiento político islámico tal como se han debatido desde principios del siglo XX hasta nuestros días. Al hablar de «pensamiento islámico» nos referimos a la labor de los pensadores que trabajan en el seno de las tradiciones islámicas y analizan conceptos y categorías islámicos. Es un criterio que excluye el estudio en profundidad de los pensadores musulmanes laicos, pero se aprecian sus ideas y argumentos en el diálogo que sostienen con el resto de los pensadores islámicos. Quiero señalar que muchas de las obras mencionadas no tratan de cuestiones estrictamente políticas. Pero al tratar de filosofía, cultura e historia, reflejan debates sobre los fundamentos de la comunidad, sus fuentes de conocimiento y los estándares normativos que, en su opinión, deben aplicarse a las sociedades.

El primer despertar: el islam y la modernidad

La *problématique* del «despertar» se construyó en el pensamiento islámico buscando los motivos del progreso de Occidente (el Otro) y del atraso de los musulmanes (el Yo) y la forma de sentar las condiciones que pudieran propiciar el resurgir de una nueva civilización islámica. Un planteamiento que demuestra que el encuentro con Occidente se entendía desigualitario y que la parte «débil» intentaba negar el cargo de inferioridad. Los que querían reformas internas creían que el islam y el progreso eran compatibles. Otros propugnaban una ruptura total con las tradiciones. Por ejemplo, el iraní Malcom Khan promovía la adopción de todas las costumbres occidentales (Mirsepassi, 2000, p. 63). Pero aquí vamos a ocuparnos de pensadores que buscaron argumentos en las tradiciones islámicas para retar a la Modernidad occidental. El resultado es lo que comúnmente se conoce por «modernismo islámico», cuyos máximos representantes son Muhammad Abduh y su discípulo Rashid Rida[4].

Muhammad Abduh defendía que los principios de la reforma debían extraerse de la religión. En las leyes de la *Sharia* (leyes derivadas de la tradición y el Corán) se podía encontrar, en su opinión, mucha inspiración innovadora. Para modernizarse, los musulmanes debían partir de los principios dinámicos de la *Sharia*, guiándose por su razón e ignorando las interpretaciones clásicas. Al elevar a la razón por encima de la tradición en un sentido mimético *(taqlid)*, Abduh recurría al principio islámico clásico de la *maslaha* (utilidad general) como fundamento último ético y normativo de las leyes. La razón, liberada de la tradición, podría así ocuparse de las cuestiones del momento con ayuda

de la revelación. Si bien Abduh considera compatibles razón y revelación, en último término es la revelación la que asume el papel principal. De manera que la razón es capaz de identificar el bien y el mal al margen de la revelación, pero, como el contexto puede confundirla, debe ceder ante la revelación (Kerr, 1966, pp. 107-108).

En opinión de Abduh, el orden, la estabilidad y el progreso iban ligados a la ética. Influenciado por las ideas occidentales del derecho natural, Abduh afirmaba que había leyes inherentes a la naturaleza que ciertas facultades humanas podían reconocer. Al afirmar que la sanción religiosa de la conducta se basa en las leyes naturales, parecía equiparar la ética religiosa a las normas del derecho natural. A nivel individual, la sanción religiosa debía reforzar los juicios y elecciones éticos. A nivel social, la racionalidad islámica garantizaba el progreso haciéndose eco del principio de utilidad que rige las acciones y elecciones colectivas y revelando los principios generales que habían de informar la vida comunitaria: el derecho natural. El islam, en tanto que religión racionalista, dicta las normas de acción social y establece los fundamentos de una sociedad moderna. Como muy bien dijera Aziz al-Azmeh: «En el pensamiento de Abduh el islam se transforma en una religión natural y la reforma de la sociedad parece residir en librarla de los escombros de la historia, reviviendo el sentido general de los textos originales para dotarles de relevancia contemporánea, de forma que la ley islámica se convierta en una variante del derecho natural» (Al-Azmeh, 1993, p. 53). El islam racionalista, naturalista y utilitarista de Abduh no tiene nada que ver con el islam histórico. Se aferra a una forma cuyo contenido determinan la razón y los intereses de una época.

Estos rasgos del pensamiento de Abduh prendieron entre sus seguidores, dando lugar a un modernismo laico (Hourani, 1983, pp. 144-145).

Algunas de las ideas pensadas para reconciliar a la Modernidad con el islam versaban sobre temas de gobierno. Por ejemplo, Muhammad Abduh afirmaba que existían paralelismos entre las formas democráticas de gobierno y ciertos principios islámicos como la *shura* (consulta), que se entendía equivalente a la consulta popular a través del Parlamento. Como demostrara Malcolm Kerr, tanto Rashid Rida como Abduh retomaron teorías medievales para fijar los principios de las reformas. Eran teorías referidas, sobre todo, a la autoridad, las bases y fuentes de la legislación o las acciones que aplicar para su implementación. Lo primero que se planteó fue si la autoridad debía ser temporal o espiritual y, por extensión, si el gobierno había de ser teocrático o secular.

Rida, que estaba a favor de la vuelta al califato, creía que la autoridad política debía ser temporal, pero estar sujeta a la aprobación religiosa. Es una fórmula que encarna en buena medida la tensión que recorre al pensamiento político islámico moderno. Muchos defensores actuales del gobierno islámico afirman que no desean instaurar un gobierno teocrático, que no debe elegirse al gobernante en base a su autoridad religiosa o espiritual. Consideran que es el imperio de la ley islámica el que inviste al Estado de su carácter islámico. En otras palabras, la legislación es esa esfera en la que se actualiza la naturaleza islámica del gobierno. Rida se enfrentó a otro problema del que también se han ocupado los defensores actuales del Estado islámico: el problema de la relevancia de la ley islámica en el contexto moderno.

Afirmaba, inspirando a muchos, que si bien las leyes debían evolucionar para adaptarse a los imperativos de la comunidad en un momento dado, debían hacerlo en el marco de la *Sharia*, que contenía los principios generales que debían regir las transacciones sociales. Otra objeción planteada al principio de una *Sharia* totalizadora era que la administración y la política dependían de la discreción del gobernante y la comunidad (Kerr, 1966, p. 189). Y, si bien era cierto que las reglas que dictaba la *Sharia* eran parte del derecho natural que podía adaptarse dependiendo de los intereses de la comunidad, parecía haber áreas donde era operativa y áreas en las que no. ¿Qué garantizaba en ese caso la islamicidad del gobierno?

Rida era consciente del problema y buscó la forma de limitar los abusos de poder y la desviación de los principios generales de la *Sharia*. Las leyes debían gozar del consenso *(ijma)* de los representantes de la comunidad (*ahl al-hal wa al-aqd*: literalmente, «los que atan y desatan»). Rida creía que el ámbito de la *maslaha* debía interpretarse de forma laxa, teniendo en cuenta las necesidades sociales y no haciendo lecturas literales de los textos y los *Hadith* (palabras del profeta) (Kerr, 1966, p. 199). El consenso evita los errores de juicio y de interpretación y las fuentes de la ley son el Corán y la Sunna, que, correctamente interpretados, nunca podrían generar desacuerdos. La solución es, no obstante, insatisfactoria. Supone un giro desde el nivel de interpretación empírica hacia la esfera de la revelación divina, y no aborda la cuestión de la ausencia de inmediatez entre el texto y el contexto, ni el hecho de que los que interpretan son, en último término, seres humanos (Kerr, 1966, p. 203).

En lo que hace a los procedimientos de gobierno, Rida trata la cuestión de la autoridad y legitimidad tal como fuera concebida en el pensamiento político islámico medieval. De manera que no ofrece soluciones para el control del poder, la forma de garantizar la legitimidad del gobierno y los términos del castigo impuesto en caso de abuso de poder o de autoridad. Porque Rida afirma que debe gobernar quien esté más cualificado para hacerlo en opinión de la comunidad *(ahl al-hal wa al-aqd)* y no especifica los criterios que dan acceso a la ciudadanía, qué métodos se adoptarían para determinar la cualificación, ni cómo negar la legitimidad a un gobierno que ha roto la confianza de los que le eligieron (Kerr, 1966, pp. 159-164).

La relación entre religión y política ha sido objeto de un intenso debate en la última parte del siglo XX, tras el surgimiento de movimientos que ponían en cuestión la legitimidad de los gobiernos laicos y exigían un gobierno islámico. En la primera mitad del siglo, un intelectual religioso había negado, respondiendo a diversos imperativos, la existencia de una forma islámica de gobierno. Ali Abd al-Raziq escribía en tiempos de la abolición del califato (1924) y creía en la naturaleza secular del gobierno en el islam. En su obra *Islam and the Fundamentals of Rule [El islam y los fundamentos del gobierno]* (1925) quiere demostrar que la institución del califato no tiene base en un islam (Hourani, 1983, pp. 185-186) que, por lo demás, no consideraba la forma de autoridad política un principio fundamental. Por lo tanto, era un error pensar que no había separación entre religión y política. Abd al-Raziq trazaba una distinción fundamental entre la misión religiosa del profeta Mahoma y la comunidad política que fundó.

En las décadas de 1980 y 1990 se retomaron las ideas de Abd al-Raziq sobre el califato en busca de argumentos contra los islamistas. Muhammad Said al-Ahsmawi y Faraj Fuda, por ejemplo, hicieron una relectura de los textos del periodo islámico temprano para demostrar que el gobierno debía ser profano (Al-Ashmawi, 1996; Fuda, 1988). Pero, antes de pasar a los debates contemporáneos, deberíamos echar un vistazo a ciertos importantes cambios habidos en la forma moderna de entender la función de la religión y de conceptualizar el papel que esta debe desempeñar en la política y la sociedad. Son cambios estrechamente relacionados con evoluciones históricas como el surgimiento de la política nacionalista y la articulación autóctona de proyectos de modernización.

Tanto el nacionalismo como la crítica a la Modernidad fueron importantes a la hora de elaborar interpretaciones modernas del islam, de su historia y de la vida del fundador. Existe todo un conjunto de literatura islámica, denominada Islamiyat, elaborada por pensadores y figuras destacadas de la vida egipcia en las décadas de 1930 y 1940, que fue un vehículo muy adecuado para integrar a la religión en la Modernidad (Dajani, 1990; Sabanegh, sin fecha). Se trata de un periodo caracterizado por la existencia de ideas e instituciones liberales. Los autores mismos eran liberales y escribían en un momento en el que empezaban a surgir movimientos político-religiosos (la Organización de los Hermanos Musulmanes), la ocupación británica parecía no tener fin y la política se radicalizaba junto a los ataques a los misioneros occidentales[5]. Esta situación impulsó a los intelectuales a defender el islam y legitimar las exigencias musulmanas de que se reconociera su civilización por

motivos racionalistas y humanistas. Acabaron escribiendo varias biografías de Mahoma y sus Compañeros. Uno de los rasgos más destacados de estas biografías es que pretenden ser científicas. Al igual que Abduh, los autores de la Islamiyat querían demostrar que no había nada inherentemente incompatible entre la ciencia y el islam. Un destacado religioso de la época señalaba en una reseña a ambas biografías que el autor analizaba racionalmente todas las fuentes sin dar nada por sentado *a priori* (Sabanegh, sin fecha).

Con estos escritos se quería demostrar la racionalidad de la religión y probar que su ética y moral eran compatibles con el humanismo ético de los tiempos modernos (Sabanegh, sin fecha). De manera que se quiso reescribir la historia del islam de los primeros tiempos en términos de valores modernos, para lo cual se la encuadró en un marco narrativo compatible con los valores y principios occidentales (Sabanegh, sin fecha; Smith, 1973). Era una buena forma de integrar la racionalidad y el liberalismo en los proyectos nacionales de desarrollo. Las fuerzas revolucionarias que se hicieron con el Estado optaron por seguir una vía diferente, reafirmando su antiimperialismo y su nacionalismo. El populismo, el socialismo y el estatismo se convirtieron en «principios comodín» de la ideología prevaleciente. Las tradiciones islámicas se interpretaban de forma que estuvieran al servicio de las nuevas directrices y surgió el socialismo islámico (Enayat, 1982, pp. 138-150).

La política de la autenticidad y las políticas identitarias: el islam y la acción revolucionaria

Abduh pretendía resolver las dificultades prácticas y demás problemas a los que se enfrentaba el islam en sus relaciones

con Occidente gracias al modernismo islámico. Las resoluciones se revestían de una forma teológica de entender la historia que permitía incorporar las ideas modernas de progreso y desarrollo. Sin embargo, no se pensó en las implicaciones que pudiera tener la integración del Yo en este movimiento supuestamente universal. Abduh afirmaba que el islam podía aportar soluciones a los problemas de su tiempo y que las respuestas reflejarían el espíritu de la época en la que se planteaban las preguntas. Pero, teniendo en cuenta que era Occidente el que narraba el relato del triunfo de Occidente, las respuestas se basaban en las premisas avanzadas por los colonizadores. Sin embargo, los pensadores que deseaban abordar la cuestión de la identidad y la autenticidad debatían precisamente en torno a esas premisas y sus implicaciones. Había que probar la relación existente entre razón y religión, entre conocimiento religioso y saber científico, entre la evolución de la historia y la responsabilidad individual. Los pensadores islámicos abordaron estas cuestiones desde distintos puntos de vista, basándose en diversas tradiciones de pensamiento y ofreciendo gran variedad de soluciones. Para simplificar, mencionaremos sólo dos de ellas. Una ponía el acento en la acción en tanto que expresión de autenticidad, la otra daba primacía al autoconocimiento. La primera tendencia se asocia a la política revolucionaria del islam islamista, la segunda a la reconstrucción crítica del legado islámico. No son enfoques mutuamente excluyentes. En realidad comparten problemas y objetivos, pues buscan la autoliberación buceando en su legado para hallar respuestas a los problemas cotidianos. Puede que no baste para salvar el abismo que se abre entre ambos mundos, pero el hecho de

que haya intereses comunes hace mucho. Desde este punto de vista resulta muy interesante la postura de Muhammad Iqbal, que ya planteara el problema identitario mucho antes de que se pusiera de moda, y al que se atribuye haber sentado los fundamentos que permitieron convertir a Pakistán en un Estado nacionalista islámico. Su insistencia en la necesidad de conocerse a sí mismo creó un espacio que pudieron compartir los pensadores volcados en la acción y los pensadores críticos que buscaban una renovación del legado[6].

Muhammad Iqbal articuló una crítica tanto del Este como de Occidente, basándose en el proyecto occidental de Modernidad y la decadencia oriental, intentando hallar soluciones para las tensiones surgidas del contacto entre ambas. Iqbal acusaba a Occidente de preferir la ciencia a la religión y de propagar un materialismo deshumanizador. A Oriente reprochaba haberse alejado de la razón inductiva y haber convertido a la religión en la única forma de conocimiento, a costa de la ciencia y la filosofía. Iqbal halla la respuesta en la idea de un yo que, en tanto que esencia del ser, evite que nos desviemos de la verdad. El origen de esta idea de Iqbal está en la percepción del Yo movido por el afán de autoconocimiento que se obtiene de la fusión con lo Divino. Al auténtico Yo musulmán se llega a través de la *tawhid* («unidad», entendida en este caso como ser uno con lo Divino). Las soluciones de Iqbal vieron la luz en el ámbito de las políticas de autenticidad en la medida en que se intentaba afianzar una identidad relevante para el presente. Reflexionando en torno a la situación cultural del islam, Iqbal recomendaba preservar la identidad, a la vista de los efectos corrosivos que demostraba copiar a Occidente. La

senda de la verdad pasaba por una «vuelta al Yo». Esta idea de volver al pasado, a las raíces, para recuperar un yo auténtico y lograr la autorrealización fue defendida tanto por autores revolucionarios islámicos como por sus críticos. En el fondo articula el deseo de recuperar un Yo unitario para volver a dotar a la historia de unidad.

Esta articulación de una línea clara de política islamista tuvo lugar en un contexto de Modernidad laica adoptado en países como Turquía, Irán o Egipto. La crítica a la occidentalización fue un elemento importante para el giro hacia el islamismo y la llevó a cabo Jalal al Ahmad en su obra *Gharbazadjeh,* en la que hacía acopio de los males que habían acometido a Irán en época moderna (Gheissari, 1998; Borourjerdi, 1996; Mirsepassi, 2000). La «occitoxicación» u «occidentaliosis» por la que atravesaba su país era una auténtica enfermedad, causada por el abandono del legado de la tradición y la adopción de formas y modos occidentales, pero sólo de manera superficial. La crítica a la occidentalización ponía al descubierto las propias raíces y la auténtica identidad de los musulmanes. Al imitar a Occidente se incrementaban los niveles de alienación y se subrayaba la falta de autenticidad de los imitadores.

La idea de alienación y del Yo auténtico se recoge en los escritos islamistas que rechazan la división entre el islam y la política y desean que la religión desempeñe un papel en la esfera política. Desde este punto de vista, el islam adopta la forma de una ideología y es la tradición la que sienta las bases de la acción revolucionaria. Pensadores como Sayyid Qutb, Ali Shariati o el ayatolá Jomeini interpretaban las tradiciones islámicas afirmando que la acción era un elemento de la fe. En realidad lo que se ofrecía era una

lectura que hacía hincapié en las condiciones autoritarias y el abuso de poder impuesto por los gobernantes del momento, que pretendía fundamentar el activismo islámico y apelaba a la acción popular, pero defendía una visión elitista del liderazgo.

Debemos las sistematizaciones más antiguas de las características políticas del islam a Sayyid Abu al-Ala al-Mawdudi. Mawdudi propuso un programa de reformas basado en una idea del islam muy peculiar, haciendo hincapié en las dimensiones sociales de esta religión. La relación entre el hombre y Dios es de sumisión y soberanía, relación que se refleja en el mundo social. Es una formulación que tiene un tono bien distinto al concepto de *tawhid* (unidad en Dios o unicidad). Si Iqbal hablaba de la idea de unidad para explicar el conocimiento de lo Divino, Mawdudi se refiere e un tipo de unidad que reconoce la soberanía absoluta de Dios, que aplica las leyes divinas. De lo que se deduce que la sumisión a Dios implica el establecimiento de un orden islámico que encarne el espíritu del *tawhid*. La existencia de un Estado islámico es una condición importante para que se pueda actualizar la fe. La religión no se ocupa sólo del conocimiento de Dios, también organiza a sus fieles e inspira sus acciones (Nasr, 1996, p. 57).

La conceptualización política que hiciera Mawdudi de la religión se convirtió en el núcleo de las obras de los pensadores islamistas radicales, sobre todo de Sayyid Qutb. Sin embargo, el compromiso político islamista surgió y adquirió forma en contextos sociohistóricos totalmente diferentes. El activismo islamista suní procede de la Organización de los Hermanos Musulmanes y de las ideas

de su fundador, Hasan al-Banna, que defendía la concesión de un mayor papel a la religión en la regulación de las relaciones sociales y la organización en general. Afirmaba que la sociedad debía basarse en una ética plasmada en una moralidad conservadora. Sayyid Qutb reelaboró la ética y los fundamentos morales formulados por Al-Banna para articular todo un programa social pragmático que contara con medios de cambio. Qutb describía a las sociedades musulmanas de su tiempo con ayuda del concepto de *jahiliya* (el estado de ignorancia en el que vivían los seres humanos antes del advenimiento del islam) (Qutb, 1989).

Las obras de Qutb son un tratado sobre las sociedades contemporáneas, en el que expresa su desencanto con el modo de vida moderno y rechaza las formas de organización que se desvíen de las enseñanzas de un islam que, más que una religión, es todo un modo de vida que engloba lo espiritual y lo temporal y no admite la separación entre religión y política. Es una idea basada en el concepto de unidad entre el hombre y Dios, en la soberanía de Dios y la sumisión de los hombres; una idea de unidad fiel al pensamiento de Mawdudi y no al de Iqbal. Qutb entiende que llegamos a conocer la unidad en Dios aplicando la ley. La consecuencia es que el musulmán se convierte en un sujeto jurídico: el que obedece la ley de Dios.

En sus primeras obras, lo que preocupaba a Qutb era el tema de la justicia social, la corrupción y el poder político. Avanzó la idea de que la legitimidad del gobierno se basa en la aplicación de la ley y no en la autoridad espiritual de los gobernantes. Poco a poco sus comentarios evolucionaron hacia una articulación del activismo islámico inspirada en una visión metafísica de la sociedad en la historia. Desde su

punto de vista, el conocimiento de Dios se actualiza viviendo la revelación. La comunidad de fieles tiene la obligación de someterse al Plan Divino de la Historia viviendo la revelación (Abu Rabi, 1996). En nuestros tiempos, caracterizados por ser *jahiliya,* la comunidad de fieles es una vanguardia que lucha contra la alienación y la distorsión. Qutb afirmaba que la alienación se debía a la desviación del principio de *tawhid* debido a las circunstancias modernas. De ahí que el individuo siempre estuviera sometido a otros hombres o a la búsqueda de bienes materiales (Abu Rabi, 1996, p. 141). El corazón de la crítica de Qutb a la Modernidad era la idea de que elevaba a la razón al rango de referente último, pues, en su opinión, las verdades divinas no se atienen a la razón. Qutb usó fuentes occidentales para fundamentar sus críticas, consignando las expresiones de desencanto formuladas por pensadores como Bertrand Russell[7].

Lo fundamental en la idea de Qutb de la realización de la vida islámica es el concepto de *'aqidah* (doctrina), entendido no como un conjunto de creencias y valores, sino como una forma de ser y de liberarse del sometimiento a otros seres humanos (Abu Rabi, 1996, p. 141). *'Aqidah* es una forma dinámica de relacionarse con el mundo y de afirmar el propio sometimiento a Dios, lo que equivale a la propia emancipación y libertad. En tanto que proceso dinámico de interpretación y comprensión, la doctrina *'aqidah* garantiza la permanencia de los principios universales contenidos en la revelación (Abu Rabi, 1996, p. 187). Pero no debemos olvidar que esta visión del texto no encaja con el escrituralismo del propio Qutb (Akhavi, 1997). Qutb afirma, por un lado, que los textos tienen un significado fijo

e inherente, pero, por otro, decidió ignorar el cuerpo de interpretaciones de la tradición existente. Enseñaba su propia lectura «inspirada» del Corán e intentó elaborar un método de lectura interactivo (la imaginación islámica). Para resolver estas tensiones parece que se precisa un intérprete iluminado, lo que abre la vía a exigencias basadas en un acceso visionario a la verdad.

El concepto de *ʿaqidah* engloba todos los aspectos de la vida del individuo y es especialmente importante en la esfera política. Al ser un modo de vida dinámico, coloca al musulmán en un espacio de resistencia ante la opresión, la corrupción y el abuso de poder. También exige activismo, una obligación a la que la ideología de los militantes islamistas dio gran relevancia a partir de la década de 1970. La noción de activismo es un elemento integrante de la *ʿaqidah,* pues el fiel es responsable de hacer realidad la soberanía de Dios *(hakimiya)* y de acabar con la *jahiliya* imperante. Según Qutb y su lectura de la *ʿaqidah* de la sociedad contemporánea, la *jihad* (lucha) debe imponer esta obligación a los fieles. Deben luchar para evitar que los gobernantes actuales usurpen la soberanía de Dios. En el contexto de la *jahiliya* imperante, es la vanguardia, esos pocos fieles que se dan cuenta de que se transgrede la soberanía de Dios, la que debe organizar la *jihad.* Qutb describió la lucha en términos de la experiencia de La Meca, aconsejando la retirada de una sociedad *jahili* a efectos de prepararse para la confrontación.

El pensador iraní Ali Shariati también propuso la idea de que la lucha está en la base de la religión. Al igual que Qutb, diseñó un marco para el activismo militante y también se aprecian los ecos del radicalismo de Qutb en la cita del

lema del tercer imán chiita Husaín: «La vida consta de fe verdadera *(aqidah)* y lucha *(jihad)*». De nuevo la fusión de teoría y práctica se explica en términos del principio de la unicidad de Dios *(tawhid)* como guía del musulmán en este mundo (Enayat, 1982, p. 155). La unidad de Dios expresa, a su vez, la unidad del universo y los opuestos y la división de la sociedad en una esfera económica, una social y una política es incompatible con la unidad del universo. La lucha contra estas contradicciones debe proseguir hasta que los principios del *tawhid* arraiguen en la sociedad (Enayat, 1982, p. 156; Akhavi, 1983, p. 128). La religión en sí es una ideología con capacidad emancipatoria, que da a los musulmanes la capacidad de luchar contra la opresión y la hegemonía económica y cultural de Occidente (Gheissari, 1998, p. 101). Mientras el suní Qutb, cree que la estrategia de la lucha tiene sus orígenes en los primeros años del islam, en la experiencia de Medina y de La Meca, Shariati la sitúa en la historia temprana del chiismo.

Shariati da a la idea religiosa de la lucha entre bien y mal un sentido revolucionario. La lucha evoluciona hacia un nivel superior tanto en sentido espiritual como social (Gheissari, 1998, p. 105). Cuando la doctrina actualiza el potencial revolucionario del individuo desencadena un proceso de autorreconstrucción. Shariati cree que esta transformación tiene lugar en un marco organizativo en el que pensadores «iluminados» se erigen en vanguardia (Borourjerdi, 1996, p. 111). Aparte de sus teorías sobre la vanguardia, Shariati sostenía que el islam, en tanto que ideología, creaba y movilizaba a guerreros e intelectuales (Borourjerdi, 1998, p. 111; Shariati, 1986, pp. 29-70). Los intelectuales guerreros de Shariati se asemejaban a la

vanguardia de Qutb y eran los llamados a interpretar los textos y señalar el camino de la transformación. De hecho, el concepto del islam como ideología de Shariati depende, al igual que el de Qutb, de la *'aqidah*. Es una ideología que guía la acción individual en términos de compromiso (Gheissari, 1998, p. 102). Shariati tiene una idea del islam intensamente política y lo convierte en una ideología capaz de movilizar a la gente, sobre todo en conjunción con la interpretación revolucionaria que diera del Corán y la historia chií temprana. De paso, se cuestiona a una autoridad religiosa a la que se responsabiliza de la opresión continua y el gobierno absolutista.

Shariati escribía desde la situación de un pensador del Tercer Mundo y se volcó en las relaciones existentes entre los países occidentales y los no occidentales (Shariati, 1986). Creía que la imposición de la Modernidad era una forma de asimilación que ignoraba las culturas nativas y destruía los valores morales tradicionales (Gheissari, 1998, p. 100). Hablaba de la necesidad de volver a encontrar el propio Yo (Shariati, 1986, p. 62 y nota 22). Al contrario que Franz Fanon, Shariati sostenía que el elemento religioso de la identidad era esencial para resistir al asalto cultural de Occidente. Se proponía reafirmar la identidad para acabar con la alienación y librarse de la hegemonía y el dominio de Occidente.

Lo más característico de cierto número de pensadores suníes y chiitas es que en sus escritos teológicos, teóricos e ideológicos adscriben a las tradiciones islámicas un mensaje revolucionario. El radicalismo chií hace hincapié en el papel de los *ulemas* como reformadores y guardianes de la ley; una idea que cristalizó en la doctrina del *wilayat al-faqih* (la

guarda y custodia del jurista), formulada por el ayatolá Jomeini[8]. En el contexto del pensamiento chií, Jomeini intentó resolver el problema del gobierno planteado por la ausencia del imán (el duodécimo estaba oculto desde el siglo X)[9]. Según Jomeini, no había que apoyar el gobierno corrupto del *sha,* sino instaurar un gobierno islámico dando el poder de legislar a los juristas. Si bien la teoría chií tradicional desincentivaba la implicación de los juristas en la autoridad política, permitía el activismo (Rose, 1983, pp. 166-188). El *ulema* o, más concretamente, los *mujtahids* (expertos en la interpretación de la Ley islámica), eran los únicos facultados para interpretar la Ley en las escuelas Usuli (creadas a mediados del siglo XVIII y hegemónicas desde mediados del siglo XIX). Los *mujtahids* ofrecían a los fieles interpretaciones de la Ley aplicables a la práctica cotidiana (Mottahedeh, 1995, p. 321).

La innovación de Jomeini consistía en atribuir al jurista la responsabilidad del gobierno. Una responsabilidad adquirida debido a su conocimiento de la Ley Divina. El imán legitimaba su postura basándose en diversas tradiciones y pasajes del Corán (Bayat, 1989, p. 351; Rose, 1983). Los juristas no son meros intérpretes de la Ley Divina, sino representantes de Dios, como los imanes en los asuntos políticos y religiosos (Bayat, 1989, p. 352). Jomeini criticaba a los *ulemas* por el servilismo que mostraban ante los gobernantes y por traicionar su función de sucesores de los imanes. Así, un jurista que poseyera la sabiduría y la rectitud moral necesarias sería el jurista supremo, con autoridad (Mottahedeh, 1995, p. 321) y otros *mujtahids* a su cargo. La idea del jurista como guardián se consignó en los artículos 5 y 107 de la Constitución iraní de 1979, pero fue eliminada

en 1989 (Arjomand, 1993, pp. 88-109). En la práctica, el jurista supremo adquirió poderes absolutistas en el régimen de Jomeini. La nueva Constitución (1989) eliminaba toda referencia a que el jurista fuera una «fuente de emulación» *(marji' taqlid)* y a la necesidad de que un jurista supremo desempeñara el papel de guardián.

El pensamiento islámico crítico: historia y razón como fundamento de autoridad

En la segunda mitad del siglo xx surgió un nuevo tipo de pensamiento islámico al que podríamos denominar pensamiento islámico crítico. Los autores de esta tendencia comparten su interés por los fundamentos del pensar, pues consideran que la epistemología del conocimiento es relevante para poder liberar al Yo en el presente. Analicemos los rasgos de esta tendencia, las cuestiones que plantea y los métodos de investigación a los que recurre, de la mano de autores islámicos iraníes y árabes.

En la República Islámica de Irán el tema de la relación existente entre política y religión adquirió nuevas dimensiones. Tanto los pensadores laicos como los clérigos reflexionaron sobre las implicaciones teóricas de las innovaciones introducidas por el *wilayat al-faqih.* En estos discursos posrevolucionarios se hablaba de la cuestión del autoconocimiento, de los fundamentos del saber y de la libertad, para repasar los problemas relacionados con la acción, la naturaleza y forma de la comunidad política.

Hay quien cree que este reconsiderar se basa en la hermenéutica a la hora de releer o reinterpretar el texto. Uno de los clérigos que sigue esta tendencia es Mojtahed-Shabestari, que recurre a la noción de la comprensión humana de los textos sagrados islámicos para señalar que la

interpretación que podemos hacer es limitada según las herramientas de las que dispongamos en determinado periodo histórico (Vahdat, 2002, pp. 31-53). En otras palabras, el conocimiento y, por lo tanto, la interpretación y la comprensión parten de los recursos epistémicos de cada época, que median así entre la revelación y la comprensión humana. De ahí que no se pueda dar ni a la comprensión ni a la interpretación un valor fijo (Vahdat, 2000, p. 36). Lo único invariable son ciertos principios generales, los preceptos concretos pertenecen al ámbito del cambio. No deja de ser interesante que, según Mojtahed-Shabestari, las formas de gobierno sean preceptos concretos (Vahdat, 2000, p. 38). Las ciencias humanas, como la sociología y la antropología, son así esenciales para ampliar nuestro horizonte de comprensión y poder dar lugar a nuevas interpretaciones (Vahdat, 2000, p. 39). Afirma Mojtahed-Shabestari que la relación que existe entre Dios y los hombres no niega la subjetividad humana. La relación es de interacción dialógica entre la razón humana y la Divina, que acaba confirmando a la humana (Vahdat, 2000, p. 41). Lo anterior implica el reconocimiento de la individualidad de la fe, en el sentido de que todo individuo puede elaborar su propio concepto de Dios, el profeta y la doctrina (Vahdat, 2000, p. 44). Esta idea, llevada hasta sus últimas consecuencias, tiene implicaciones muy radicales para el concepto de autoridad religiosa: no puede haber una autoridad última en cuestiones de fe y, mucho menos, en cuestiones de gobierno y administración.

Los debates sobre la cuestión del conocimiento religioso y el alcance de su importancia están relacionados con la idea del jurista como guardián. Los planteamientos del

intelectual religioso Abdolkarim Soroush han ejercido una influencia muy radical sobre las ideas en torno al gobierno y la posición que ha de ocupar el individuo en las repúblicas islámicas[10]. Soroush compara dos formas de entender la *Sharia*. Por un lado hay quien la considera una tradición establecida que preserva la esencia de un islam verdadero y definitivo. Por otro, hay quien entiende que las interpretaciones de los tratados teológicos o las pronunciadas por los *mujtahids* no pueden captar la esencia de la *Sharia* (Borourjerdi, 1996, p. 173). Los primeros creen en la inmutabilidad de las leyes y los segundos ahondan en la distinción entre lo fijo y lo variable. Soroush elabora su hipótesis de la contracción y expansión de la *Sharia* basándose en el segundo de los puntos de estos procesos[11]. De todas sus premisas, la más importante es la de la epistemología del conocimiento religioso. Soroush propone la distinción entre religión y conocimiento religioso: la religión es inmutable; el conocimiento religioso, variable. El conocimiento religioso es esa esfera en la que se inscriben las interpretaciones humanas de lo divino. Las interpretaciones son históricas y temporales, es decir, no son sagradas. En otras palabras, Soroush sostiene que el conocimiento religioso es secular por definición, lo que le aproxima a los defensores de lo laico que afirman que la Revelación Divina deja de ser divina en cuanto se convierte en objeto de la interpretación y comprensión humanas (Zakariya, 1986, pp. 5-26).

El impulso secularizador de Soroush surge de este reconocimiento del carácter secular de muchos aspectos de la vida social y política y está relacionado con el hecho de que la *ijtihad* tiene sus limitaciones a la hora de aplicarla a temas

de jurisprudencia. Así, los problemas económicos, por ejemplo, no pertenecen al ámbito de la ley religiosa y el conocimiento religioso no se puede aplicar al análisis de cuestiones que surgen en campos no religiosos. El *fiqh* dinámico se diferencia del *fiqh* tradicional en que pretende tratar cuestiones sociales contemporáneas no esotéricas (Borourjerdi, 1996, p. 166). Por último, el conocimiento religioso está relacionado con otros campos del conocimiento, pues tiene carácter histórico (Borourjerdi, 1996, p. 170). Soroush afirma, desde un punto de vista hermenéutico, que ninguna interpretación es definitiva (Matin-Asgari, 1996, p. 105).

Una de las ideas políticas de Soroush que da más que pensar es su rechazo de la búsqueda de un conocimiento exclusivamente teopolítico. Cree que la interpretación oficial de la religión dada por un grupo público oficial es insostenible. Soroush, al igual que Mojtahed-Shabestari, cree que la libertad es una condición necesaria de la fe y que la religión, en su uso ideológico, mina la libertad. Defiende que la religión desempeñe su papel en la esfera pública y que los clérigos estén representados en ella, pero no que deban ser el grupo gobernante.

En los países árabes, los debates en torno al papel de la religión en la política y la sociedad han tenido lugar en un contexto de crisis generalizada que afecta a todos los ámbitos de la vida. El fracaso del Estado nacional y el reto que han supuesto los islamistas son dos de los elementos más importantes de esta crisis. En estas circunstancias, la relación que mantenemos con nuestro pasado y la tradición ha sido objeto de muchas reflexiones por parte de pensadores islámicos. Antes de dar un repaso a los conceptos e ideas

clave de estos estudios debemos señalar los parámetros que han servido para clasificar las diferentes visiones del pasado. Los laicos y los izquierdistas liberales proponen la idea de ruptura para rehacer la relación con el pasado (Zakariya, 1987). Desde un punto de vista progresista de la historia se ha dicho que el islam debería atravesar por una reforma similar a la emprendida por la cristiandad europea hace siglos (Amin, 1989). Por lo demás, los críticos marxistas de la razón religiosa denunciaban a las religiones, culpándolas de todos los fracasos, el autoritarismo y el atraso (Al-Azm, 1969; Laroui, 1976). Abdallah Laroui ha propuesto argumentos similares a favor de la ruptura con el pasado y las formas de pensamiento imperantes entonces. En su opinión, había que unirse al avance de la civilización. Lo que subyace a este tipo de posturas es la idea de que la civilización es universal. El objetivo sería situar a la historia árabe-islámica en el mundo de la historia. En cambio, los defensores de la especificidad cultural insisten en que la historia y la sociedad islámicas tienen rasgos característicos que las definen. También hay quien ha intentado trascender la oposición entre universalidad y especificidad a través de una perspectiva crítica con el legado de la tradición. Los proyectos de renovación de ese legado se basan en ideas diferentes de lo que es una Historia a la que todos intentan definir para hallar los argumentos que demuestren que es la vía al conocimiento del Yo y del Otro.

En vez de ignorar el pasado, los pensadores islámicos que se ocupan de la tradición trabajan para refundar y reconstruir[12]. En sus últimos años de vida, el filósofo egipcio Hasan Hanafi se embarcó en un gran proyecto para estudiar la tradición[13]. El objetivo de Hanafi, al igual que el

de otros que bucean en la tradición, era historizarla. Lo que significa que hay que leerla sin perder de vista las necesidades del presente. Hanafi adoptó una perspectiva fenomenológica y afirma que la tradición es un almacén psicológico heredado del pasado. El proyecto de renovar la tradición implica la necesidad de conocer el almacén de nuestra conciencia (la tradición), ya que las ideas que contiene siguen guiando nuestra conducta en el presente. Para Hanafi, la renovación es una tarea que compete a los revolucionarios. La renovación de la *turath* (tradición) también es crucial para la definición identitaria que procede de la relación entre el Yo y el Otro (Hanafi, 1981). Una interpretación renovada de la tradición nos lleva a descubrir el Yo, a validarlo y a liberarlo de culturas, creencias y métodos invasores (Hanafi, 1981).

La renovación es un doble proceso: se trata de describir la conducta y transformarla para la acción social (Hanafi, 1981, p. 16). Es una descripción muy psicoanalítica, que pretende exorcizar a los fantasmas del pasado. La descripción de Hanafi no es estática, ni consiste en una acumulación de representaciones que se hayan dado a lo largo de la historia. Todo lo contrario, pretende revelar la dinámica que subyace en nuestra conciencia a la relación entre el pasado y el presente (Hanafi, 1981, p. 16). En esta visión dinámica de la tradición resulta esencial el conocimiento de su dimensión social, es decir, hay que situar al legado en el contexto histórico de su elaboración y ver cómo se lo ha reproducido en las condiciones sociales presentes.

La renovación del legado tradicional de Hanafi se basa en una serie de principios epistemológicos que pueden minar su propósito de historizar la tradición. El proceso de renovación

de las ciencias, sobre todo de las ciencias religiosas racionales, empieza por la deconstrucción antes de poder pasar a la reconstrucción. Un primer paso consiste en la descripción de cómo ha ido surgiendo cada ciencia a partir de la comprensión intuitiva del texto para ver cómo evolucionan las interpretaciones de ese texto en relación a las necesidades de cada época (la lógica de la revelación). En segundo lugar, se describen los procesos cognitivos que determinan la naturaleza de los fenómenos intelectuales para ver qué se oculta tras la creación de ciencia. Se trata de operaciones cognitivas que surgen en toda civilización a partir de algo dado: la revelación. El intérprete que sabe realizarlas es capaz de reconstruir la ciencia en los tiempos presentes (la lógica de los fenómenos). En tercer lugar, había que determinar los fenómenos positivos y negativos de cada ciencia, es decir, la base teórica de la ciencia, que, o bien refleja la lógica de la revelación, o se aparta de ella. El paso final es la elaboración de una reconstrucción en la que se sientan nuevos fundamentos, de carácter lingüístico y analítico, para la construcción teórica anterior (Hanafi, 1981, p. 127).

Hanafi cree que la clave de la transformación social está en la elaboración de una teoría de la interpretación basada en la revelación. Sin embargo, su metodología va de un enfoque fenomenológico hermenéutico a una lectura de las ciencias a través de la fenomenología trascendental. Si bien en el primer paso Hanafi pretende descubrir la interpretación histórica del texto, teniendo en cuenta las condiciones históricas que dotan a la comprensión de su contexto, postula la realización de operaciones cognitivas que determinen los fundamentos de las ciencias de la religión

que emanan de la revelación. Además, afirma que el paso de la historia genera desviaciones de la lógica de la revelación. La historia aparece, así, como un accesorio externo al marco de la revelación y, por lo tanto, a la Verdad. De hecho, Hanafi acaba invocando la conciencia trascendental, sacrificando tanto los imperativos históricos del presente, como la historicidad de la revelación.

Otros trabajos sobre los mismos elementos de la tradición árabe-islámica están pensados para asumir la tarea de la restauración de su dimensión histórica. De este campo han surgido estudios en los que se intentan destilar los productos culturales que están en la base de los fundamentos del saber, clasificarlos y periodificarlos. En la periodización más frecuente se divide a la historia islámica en una era de florecimiento y otra de decadencia o, en palabras de Mohammed Arkoun, la era de la creación de una tradición y la era de su agostamiento. En alguna de estas obras la continuidad con la tradición se convierte en imperativa, aunque se dan diversos sentidos a «continuidad». Es un tema tratado por Muhammad Abid al-Jabiri en su arqueología de la tradición árabe-islámica[14]. Aunque en sus análisis dedique mucha atención a las discontinuidades y rupturas, las ideas de tradición y continuidad nunca desaparecen entre las crónicas de rupturas e interrupciones.

Las cuestiones planteadas por Al-Jabiri en relación a la tradición árabe-islámica centran muy bien el tema que nos ocupa (Al-Jabiri, 1985). Son las siguientes: ¿Qué relación existe entre la tradición y el presente? ¿Cómo podemos renovar la relación que tenemos con la tradición? ¿Cómo podemos hacer que esté siempre presente en la vida intelectual del Yo? Según Al-Jabiri, la forma en que se

entiende la tradición determina los usos que se le dan. De modo que, ¿qué queda de la filosofía árabe-islámica? Al-Jabiri afirma que no importa lo que tomemos o lo que rechacemos, sino la forma de invertir nuestro legado en el presente. Su respuesta es que debemos deconstruir la tradición para entender las corrientes históricas que la recorren, comprender los debates y usar lo que podamos para crear algo.

La respuesta de Al-Jabiri es una lectura de la historia surgida del encuentro entre Oriente y Occidente. Afirma que no se puede recuperar la razón (el motor de la evolución universal) adoptando como referencia el marco cultural europeo, como hicieran los musulmanes liberales, sino absorbiendo y revitalizando la tradición árabe-islámica en la conciencia presente. El renacer de la tradición de Al-Jaribi no es total, pues en realidad quiere revitalizar sus dimensiones liberales y racionalistas. Al-Jabiri analiza los principios epistemológicos constitutivos de la mentalidad árabe: aquellos principios que están en la base del razonamiento islámico. Como señalara Abu Rabi, lo que genera este interés por los principios cognitivos constitutivos es la pregunta por la relación existente entre el conocimiento y el poder, o entre la cognición y la ideología (Abu Rabi, 1996, p. 28). Al-Jabiri demuestra que la mentalidad árabe tiene una racionalidad propia, es decir, cuenta con una serie de principios específicos que rigen la producción de conocimiento. Esta epistemología hunde sus raíces en la *jahiliya* (periodo preislámico) y fue elaborada en el periodo islámico. Si buscamos un ejemplo de elementos de los sistemas constitutivos que siguen rigiendo el conocimiento debemos fijarnos en el lenguaje. Al-Jabiri cree que la lengua

árabe como tal impone límites al conocimiento cuando las formas y elementos lingüísticos se petrifican, limitando nuestra habilidad de pensar libremente.

La arqueología de la mentalidad árabe de Al-Jabiri implica la supremacía del *bayan,* es decir, de la razón que se basa en el texto y la tradición para recopilar pruebas y desarrollar argumentos. En cambio, en la tradición *burhan* se afirma que el conocimiento surge de la reflexión y experimentación (racionalismo). El *bayan* se enmarca en el discurso coránico que defiende la dialéctica razón / no razón, el orden del universo y el Corán como prueba, es decir, el racionalismo del Corán. La razón analógica surge en el marco de este sistema cognitivo para erigirse en el principio que gobierna la producción de conocimiento. El texto, la tradición, la *ijma* y las *qiyas* son autoridades de referencia al servicio de la doctrina religiosa, que limitan la razón en el sentido del *burhan*.

La deconstrucción que hace Al-Jabiri de la historia de la razón en el pensamiento árabe-islámico es esencial para su proyecto de legitimar la racionalidad de la tradición. Lo hace identificando los elementos racionales que siguen teniendo importancia en el presente y son la base de su gran proyecto andalusí, en el que describe a grandes rasgos una «nueva era fundacional» que se supone continua y en constante evolución. El racionalismo de Al-Jabiri bebe del discurso racionalista de Ibn Rush (Averroes, 1126-1198), al que considera el mejor ejemplo de la tendencia crítica de pensamiento en *fiqh,* teología y filosofía. La vida de Ibn Rush coincide con los años de máximo esplendor de la tradición islámica y sus ideas siguen teniendo relevancia en el presente. Son años de ruptura con el gnosticismo y de

ciertos intentos de fusionar la filosofía y la religión realizados por pensadores como Ibn Sina (Avicena), pero también son los años en los que los mismos teólogos fomentaban la fusión entre teología y ciencia (Al-Jabiri, 1985, pp. 40-50). Ibn Rush plantea la posibilidad de mantener a la religión y la filosofía en dos campos del conocimiento independientes (Al-Jabiri, 1985, p. 51). En opinión de Al-Jabiri, deberíamos adoptar la idea de filosofía y de religión de Ibn Rush para llegar hasta la autenticidad de forma relevante para nuestro presente. Deberíamos basarnos en su método para explorar las interacciones con el Otro e investigar en torno a la tradición. Al rastrear la dinámica de la filosofía de Avicena a Ibn Rush, a Al-Jabiri no le interesan únicamente los orígenes del pensamiento racional en la historia islámica: también quiere reconstruir los fundamentos del racionalismo laico contenidos en la idea de Ibn Rush de la separación entre la filosofía y la religión. La autenticidad que proclama Al-Jabiri es la problemática del racionalismo laico concebida desde una tradición árabe-islámica que se opone a la racionalidad religiosa o racionalismo defendido por el pensamiento ilustrado (Al-Jabiri, 1986, p. 71).

Mohammed Arkoun es otro de los pensadores árabes e islámicos que ha estudiado el concepto de tradición. Nos ofrece una historización radical del legado tradicional (Arkoun, 1987a)[15], lo que significa que debemos situar al texto y la tradición en su contexto histórico, buscando la forma de generar ortodoxia y descubrir los mitos que laten tras la formación de las religiones y el imaginario social. Arkoun pone en cuestión la idea de que la tradición esté asociada a la verdad, despojándola así de su carácter evidente. Arkoun intentaba crear la ciencia de la

«islamología aplicada», con sus propios principios metodológicos y categorías conceptuales, que habría de guiar el estudio de la historia islámica y, sobre todo, la evolución de la razón islámica. Da prioridad al Corán y la experiencia de Medina, a la generación de los Compañeros, a la lucha por el califato / imanato, a la tradición y la ortodoxia (Arkoun, 1987a, p. 16).

En el análisis de Arkoun el objeto de la investigación es la interacción existente entre el Corán, la experiencia de Mahoma y el materialismo de la sociedad (Arkoun, 1987a, p. 17). Se trata de recuperar la historicidad del texto, cuyos significados e interpretaciones deben entenderse en relación al contexto existente en tiempos de la revelación. Arkoun intenta identificar aquellos elementos que se proyectaron sobre el texto años después, revistiendo a las lecturas posteriores de la idea de la trascendencia del significado. También le interesa el proceso que llevó a la mitologización de los Compañeros, hasta convertirlos en arquetipos idealizados (Arkoun, 1987a, p. 18). En su opinión, hay que prestar atención al papel desempeñado por el mito en la consolidación de la información «real» o «verdadera» en torno a la Fundación que diera a luz a la tradición islámica.

La lectura que hace Arkoun de la tradición se centra en el proceso de generación de ortodoxia y la epistemología que lo guía. Su objetivo es demostrar la historicidad de la razón islámica mostrando que las exigencias de conocimiento y obtención de la verdad siempre estuvieron relacionadas con las luchas por el poder (Arkoun, 1987a, p. 50). La ortodoxia procede de la islamología clásica, la del periodo fundacional, que posteriormente fuera retomada por la escolástica islámica. Era una epistemología en la que predominaban

principios teológicos concretos *(Ashȁri)* y los principios jurisprudenciales establecidos por la escuela Shafi'i. Así, Arkoun señala que la ortodoxia también es dependiente del contexto y refleja las luchas de poder de una época, pero ha acabado convirtiéndose en una estructura de repetición que tiene poco que ver con la realidad social de años posteriores (Arkoun, 1987a, pp. 66-78). La ortodoxia ha acabado dominando el pensamiento con sus pretensiones de verdad trascendental, ha dado pie al establecimiento de gobiernos basados en lo trascendente y no prevé lugar para la razón. Los razonamientos de la ortodoxia clásica están imbricados en la soberanía suprema y en la legitimidad que otorgan los versos y los *Hadith*, el método empleado para difundir las formas y fórmulas teológicas basadas en el discurso jurisprudencial, sobre todo en tiempos de la escolástica. Los métodos de la jurisprudencia creaban la ilusión de que el texto era transparente y que el análisis semiótico sobraba (Arkoun, 1987a, p. 79). También determinaron la forma en que había que entender la historicidad social: con ayuda de una razón que deduce las reglas gracias a los métodos consagrados anteriormente descritos. Una razón que no deja espacio a la innovación e impone la autoridad de Dios en toda circunstancia.

Las recomendaciones metodológicas y conceptuales que hace Arkoun a quienes estén interesados en releer la tradición y promover una vuelta a ella se contienen en obras históricamente revisionistas y en una reevaluación crítica del conocimiento islámico. En estos últimos años más autores han emprendido la tarea de desvelar la imagen idealizada y mitologizada de la comunidad islámica originaria. Mahmud Sayyid al-Qimani y Khalil Abd al-Karim intentaron

reconstruir el contexto socioeconómico, político e intelectual del que surgió el islam (Al-Qimani, 1996; Abd al-Karim, 1997). Querían dotar al mensaje de Mahoma y la comunidad / Estado que fundó de una perspectiva histórica, pues conciben la historicidad de la revelación como un paso importante hacia la secularización de la identidad islámica. Las obras revisionistas dotan a los musulmanes de una nueva forma de considerar el periodo fundacional de la religión, ofreciéndoles la posibilidad de adoptar un punto de vista diferente. Ni se rechaza la tradición ni se la niega, sólo se proclama su historicidad. De lo que se deduce que si la tradición debe inspirar o guiar al musulmán en el presente, lo hará siempre que una mente crítica comprenda el contexto histórico en el que se desarrolló y sea capaz de dilucidar cómo establecer la conexión con el presente. Otros revisionistas, algo menos radicales pero no menos críticos, quieren responder a las exigencias islamistas de autenticidad y trabajan para fundamentar una tradición islámica liberal e inaugurar una era de reforma islámica[16].

Conclusión

De lo anterior cabe deducir que el pensamiento islámico del siglo XX tiene rasgos fundacionales o epistemológicos. De los intentos de Muhammad Abduh de reconciliar razón y revelación a la crítica de Mohammed Arkoun a la razón islámica, lo que más parece preocupar es la epistemología que late tras los fundamentos del conocimiento. Se trata de una búsqueda de fundamentos aparentemente motivada por la necesidad de reinterpretar la tradición y convertirla en una fuerza liberadora. Al contrario que los pensadores laicos, que desean ignorar la tradición e instaurar un nuevo comienzo, los pensadores islámicos analizan el potencial de la tradición

para resolver las tensiones que surgen de las circunstancias modernas.

En torno al cambio de siglo, los pensadores islámicos intentan probar que el islam y la Modernidad son compatibles. A veces es un esfuerzo que implica adoptar premisas occidentales, asumir su experiencia de la Modernidad y articular un relato. Buscando una modernidad específicamente islámica en un contexto caracterizado por la represión y el autoritarismo, los pensadores islámicos pusieron en entredicho la supuesta universalidad de la Modernidad occidental, de las condiciones que dan lugar a lo moderno y de experiencias de modernidad concretas. Lograron confirmar que el relato occidental sobre la modernidad está pensado para afianzar su dominio y es inseparable de las relaciones de poder y dominio a nivel local. El discurso de la «vuelta al Yo» nos ayuda a desembarazarnos de esas relaciones, pero no recreando el pasado, sino haciendo frente a las condiciones que propugnan la hegemonía cultural. Propone desarrollar una visión dinámica de la tradición y usarla como trampolín para la acción. La implantación de una concepción revolucionaria del islam en tanto que doctrina movilizadora se basa en premisas ontológicas que, en cierto modo, minan las condiciones necesarias para la libertad. Si consideramos que la revelación es la fuente última del conocimiento, tendremos problemas para la interpretación, la comprobación de la verdad y la salvaguarda de la autonomía individual, lo que preocupa a los pensadores islámicos críticos. Pero para fundamentar la razón y el racionalismo en la historia islámica hay que deconstruir y reconstruir la tradición. Uno de los principales objetivos de estos estudios

es establecer la historicidad de la tradición y el conocimiento. En último término, estos autores dotan a los musulmanes de los términos para apropiarse de su pasado sin acabar aprisionados por él.

1 Sobre el movimiento de reforma en Turquía, cfr. Mardin (1962).

2 Sobre las ideas reformistas de los pensadores del subcontinente indio, véase Brown (1999).

3 Más detalles pueden verse en Hourani (1983) y Muhammad Abid al-Jabiri (1982).

4 En la exposición del debate entre Abduh y Rida sigo a Kerr (1966).

5 Hoy en día está abierto un debate sobre el lugar que ocupan estos escritos en la historia intelectual egipcia, árabe e islámica en general. Véanse Smith (1999) y Gershoni y Jankowski (1997).

6 La discusión de las ideas de Iqbal se encontrará en la exposición que hace Robert D. Lee (1997, pp. 57-82).

7 Qutb analizó a los críticos de la Modernidad occidentales, sobre todo a Alexis Carrel. La influencia de Carrel sobre Qutb puede verse en Choueiri (1997). Una interesante exploración de los paralelismos que existen entre el desencanto de Qutb y las críticas contemporáneas de la Modernidad por parte de occidentales como Alasdair MacIntyre y Charles Taylor se hallará en Euben (1999).

8 Véase el *Hukumat-i Islami* de Jomeini, traducido como «*Gobierno islámico*». El texto completo está en Jomeini (1981).

9 Según la creencia chiita, el duodécimo imán, Muhammad al-Mahdi, desapareció del mundo físico, pero se comunicaba con la comunidad a través de una serie de representantes designados. Así fue durante setenta años a los que se denomina la «pequeña ocultación». Tras la muerte del cuarto representante ya no hubo más, a lo que se denomina la «gran ocultación», fechada en el año 941 d.C.

10 Véase Soroush (2000). Un breve resumen de las implicaciones políticas del pensamiento de Soroush se encontrará en Matin-Asgari (1997).

11 Esta obra se publicó en forma de una serie de artículos en la destacada revista cultural iraní *Keyhan-e Farhanghi* (Borourjerdi, 1996, pp. 166-167, y Matin-Asgari, 1997, p. 105).

12 También hay estudios de la tradición pensados para validar la tradición revolucionaria socialista en la historia islámica. Cfr., p. ej., Muruwah (1978).

13 El debate se recoge en la introducción al estudio (Hanafi, 1981). El proyecto sigue en curso y ya ha dado lugar a una obra en diversos volúmenes titulada *Min al-'Aqidah Ila Thawra [De la doctrina a la revolución].*

14 Véase una introducción en inglés a la obra de Al-Jabiri en Al-Jabiri (1999).

15 Una presentación de las ideas de Arkoun en inglés se halla en Arkoun (1987b).

16 Estoy pensando en pensadores islámicos liberales como Husayn Ahmad Amin y en revisionistas como Hamid Nasr Abu Zayd (un crítico del discurso religioso) y Muhammad Shahrur (al que algunos llaman el «nuevo Lutero»).

Epílogo
La gran dicotomía del siglo XX
Steven Lukes

En las postrimerías de este siglo hemos podido comprobar, por primera vez, cómo sería un mundo en el que el pasado, incluido el pasado del presente, hubiera perdido su papel, en el que los viejos mapas y cartas de navegación que guiaban a los seres humanos, individual y colectivamente a lo largo de su vida, ya no reflejen el paisaje que recorremos ni el mar por el que navegamos.
(Hobsbawm, 1994, p. 16).

En este capítulo final quisiera plantear la pregunta de si podemos narrar el marco general en el que se ha inscrito el pensamiento político a lo largo del siglo XX. Exploraré la idea de Hosbsbawm citada en el epígrafe anterior aplicándola a la política y analizando cómo se fue reflexionando en torno a las cuestiones y conflictos políticos a lo largo del siglo. Voy a centrarme, sobre todo, en la idea o metáfora del espacio político dividido entre izquierda y derecha, a examinar sus rasgos formales, a describir su historia de los últimos 100 años y a preguntarme si las antiguas cartas de navegación izquierda-derecha han dejado de ser aplicables, en qué casos y por qué.

Deberíamos decir unas palabras sobre la analogía cartográfica de Hobs bawm. Evidentemente, los mapas y cartas no tienen la misma relación con nuestras vidas, individual y colectivamente consideradas, que con los mares y paisajes. Forman parte de nuestras vidas porque vivimos y actuamos con arreglo a ellos: en parte constituyen a los cartógrafos. Por lo demás, «izquierda» y «derecha» son clasificaciones tanto cognitivas como simbólicas: prometen comprensión interpretando y simplificando las complejidades de la vida política, estimulan las emociones,

despiertan la memoria colectiva e inducen a establecer lealtades y enemistades. Son frecuentes entre los actores, políticamente activos o no, si bien cada uno de ellos las entiende de forma diferente, lo que las convierte en indispensables para los observadores. En definitiva, no se trata de las *représentations collectives* de Durkheim. De manera que deberíamos reformular la cuestión y preguntarnos si, o en qué medida, cuándo y por qué dejó de tener sentido la escisión «izquierda-derecha» en la práctica política del siglo XX.

Una última observación preliminar: la idea de que la oposición entre izquierda y derecha ha dejado de tener sentido no es nueva ni políticamente neutral. Se ha mencionado repetidas veces a lo largo de estos 100 años, en diversos lugares y siempre con intenciones políticas. En 1931, el filósofo radical francés Alain respondió a un cuestionario elaborado por el monárquico Beau de Lomenie, titulado *¿A qué llama izquierda y derecha?,* con este famoso aforismo:

> Cuando alguien me pregunta si la división entre partidos de derecha y partidos de izquierda, entre hombres de derechas y hombres de izquierdas sigue teniendo sentido, lo primero que se me ocurre es que quien plantea esta cuestión desde luego no es un hombre de izquierdas (Beau de Lomenie, 1931, p. 64).

En 1998, Timothy Garton Ash escribía en un ensayo titulado «Reforma y revolución»:

> Si le preguntan: ¿cómo reconocería a un intelectual de izquierdas hoy en la Europa Central y del Este?, podría dar una respuesta poco amable: «Un intelectual de izquierdas es aquel que dice que las categorías "izquierda" y "derecha" ya no tienen sentido en Europa Central y del Este». La derecha no dice eso (Garton Ash, 1989, p. 237).

Anthony Giddens, autor de *Más allá de la izquierda y la*

derecha (Giddens, 1994) y promotor de la «tercera vía» defendida por Blair y Schroeder, afirmaba en el año 2000:

> La división entre izquierda y derecha no va a desaparecer, pero tiene menos atractivo del que solía. A falta de un modelo redencionista, ser de izquierdas es una cuestión de valores… La tercera vía es, sin duda, una política de izquierdas (Giddens, 2000, pp. 38, 39).

Las tres citas anteriores nos hablan de un relato cuya plausibilidad se somete a nuestra consideración. Las dos primeras sugieren que, en los 50 años que las separan, se asistió a un claro declive, en la Francia de los años treinta, del nivel de autoafirmación intelectual de una izquierda que renunció a su identidad, en defensa propia, en los años postreros del comunismo. La tercera cita desvela una retirada más. Puede que la izquierda sobreviva como «una cuestión de valores», pero ya no se diferencia de la derecha por ofrecer un análisis de la realidad alternativo o en base a la promesa de unas instituciones económicas diferentes, viables y superiores a las existentes. Sin embargo, los autores de los tres pasajes utilizan la distinción y comparten la idea de que, a pesar de que se diga lo contrario, se sigue sabiendo lo que es izquierda y lo que es derecha.

Si nos fijamos en los principales movimientos políticos del siglo, no resulta en absoluto evidente que se los pueda clasificar en términos de izquierda-derecha, pero la distinción es útil aunque sólo sea porque nos permite señalar este aspecto. Así, el ensayo de Zeev Sternhell sobre la ideología fascista en Francia se titula *Ni izquierda ni derecha*. Afirma que, a finales del siglo XIX, nació una tradición «particularista y organicista, a menudo denominada con arreglo a una variante cultural del nacionalismo, que en ocasiones, pero no siempre, estaba investida de carácter racial o biológico, muy cercana a la tradición *völkisch*

alemana, que lanzó un tremendo ataque contra la democracia liberal, sus fundamentos filosóficos, sus principios y su aplicación». Y no se ponían en cuestión únicamente las estructuras institucionales de la república, sino todo el legado de la Ilustración. De ahí que «los intelectuales disidentes y los rebeldes, tanto de la nueva izquierda como de la nueva derecha… forjaran unidos esa brillante y seductora ideología de la revolución que los historiadores denominan fascismo» (Sternhell, 1996 [1986], pp. x, 302). La escisión izquierda-derecha tampoco encajaba bien en la tradición marxista y sus conquistas históricas denominadas leninismo y estalinismo. Los partidos y grupos marxistas y comunistas se consideraban de izquierdas frente a las democracias parlamentarias, pero el significado y posible supervivencia de la izquierda y la derecha nunca formaron parte de la forma en que el comunismo se entendía a sí mismo, pues era esencialmente jacobino y aspiraba a ocupar la totalidad del espacio político (una afirmación que resulta especialmente cierta aplicada al marxismo francés, como muy bien señalara el profesor Khilnani). De hecho, cuando se usaba el término «izquierda» tenía connotaciones peyorativas, como, por ejemplo, en el panfleto leninista *La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo* (Lenin, 1969 [1918]). El nacionalismo se ha encarnado numerosas veces y en múltiples lugares a lo largo del siglo XX, y ha sido estudiado por los profesores Mayall y Parekh. Puede adoptar la forma de un poder expansionista de derechas, con ansias de dominación y virulento, o encarnarse en las luchas de liberación nacional de izquierdas. El nacionalismo ostenta las dos caras de Jano, pues consta, por un lado, de las ideas ilustradas sobre la soberanía popular,

democracia de masas, derechos de los ciudadanos, modernización guiada por las elites e independencia de poderes externos, mientras que, por otro, también aprueba los particularismos culturales o étnicos, la «invención de la tradición», la mitologización colectiva y la manipulación de las masas, tiende al conflicto con otras naciones y a discriminar y oprimir a las minorías internas en nombre de algún tipo de «comunidad imaginada».

Izquierda y derecha: rasgos formales

Estamos ante una representación espacial antigua y omnipresente, que ha durado dos siglos, desde la Revolución francesa a las postrimerías del comunismo, pasando de Francia a Italia y de ahí al resto del mundo, y sobreviviendo a diversos movimientos políticos, partidos e ideologías. Resulta que es muy maleable, aparentemente tiene sentido en los contextos políticos más diversos y en distintas sociedades caracterizadas por encontrarse en diferentes niveles de desarrollo. Se ha dicho que hay una izquierda y una derecha políticas en China y el Líbano, en Rusia y en Suiza. Las iglesias de los Estados Unidos también tienen su izquierda y derecha, así como las universidades cuando se enzarzan en debates sobre Noruega o Brasil (Laponce, 1981, p. 28).

Es un rasgo más general que las demás clasificaciones políticas. Al ser «visual y espacial… se entiende inmediatamente y resulta fácilmente traducible a otras culturas» (Laponce, 1981, p. 27). «Liberal y progresista», «progresista y reaccionario», «rojo y blanco» dependen más del contexto, mientras que se puede recurrir a izquierda y derecha tanto para identificar escisiones políticas concretas, como para relacionarlas con otras clasificaciones del pasado y

el presente que aparecen en contextos más amplios, en el seno de diversas sociedades y de tradiciones históricas reconocidas[1].

Es una metáfora espacial tremendamente versátil y con muchas posibilidades. La izquierda y la derecha podían dicotomizar el espacio o erigirse en regiones opuestas a lo largo de un espectro o flanqueando un centro. (Como muy bien ha señalado Norberto Bobbio, ese centro puede considerarse, a su vez, «incluido», en tanto que alternativa que separa a las otras dos, o «inclusivo», en tanto que promesa de superar a ambas incorporándolas en una «síntesis superior» a modo de «tercera vía» [Bobbio, 1996, p. 7]). De hecho, lo que nos permite pasar fácilmente de una a otra es pensarlas en conjunto. Utilizamos esta metáfora versátil, que ha perdido su calidad de metáfora viva y se ha convertido en parte del sentido común político, de formas muy diversas para registrar las posiciones políticas que nos resultan familiares y situar las nuevas. El periodista que desciende del avión para hacer su trabajo no puede prescindir de la escisión izquierda-derecha. Como dijera el profesor Lipset hace ya mucho tiempo: «Por lo general se puede ubicar a los partidos en un espectro izquierda-derecha en cualquier momento y lugar» (Lipset, 1960, p. 223). Como observara el profesor Payne, se puede agrupar hasta a los fascistas en escuelas económicas de izquierda, centro y derecha.

Por muy natural que parezca, no es imprescindible. Se trata de una escisión que no se conoció hasta después de 1789 y que sólo cobró relevancia tras la década de 1820. Antes se utilizaban otras metáforas espaciales en la iconografía del espacio político. Pensemos, por ejemplo, en la verticalidad que implica jerarquía y evoca lo concéntrico,

como ocurre en el caso del Rey Sol. La idea de que la política era un conflicto organizado entre fuerzas opuestas e internamente divididas en segmentos de izquierda y derecha se inventó (casualmente) en determinado momento y lugar, tiene su propia historia que en principio podría, y de hecho debería, acabar.

Su historia anterior al siglo XX es breve. Su nacimiento y uso esporádico durante la Revolución francesa fue una falsa alarma, porque, si bien servía para diferenciar entre los grupos políticos enfrentados en los parlamentos (en principio en torno a los que estaban a favor o en contra de que el rey pudiera ejercer un derecho de veto), lo que se quería en esta época era acabar con las divisiones políticas. Su implantación data de los tiempos de la restauración de la monarquía francesa tras la derrota de Napoleón. Fue, sobre todo, a partir de las sesiones parlamentarias en 1819-1820, cuando se «convirtió en práctica habitual y regular, la de diferenciar entre liberales y ultras; por el recuerdo de 1789, y «los que se oponen a la Francia antigua y a la nueva» (Gauchet, 1997). A finales de la década de 1820 se expresó el problema de si se podría adquirir mayoría parlamentaria por medio de alianzas, en términos de izquierda y derecha, entre liberales y monárquicos. Pero no sería hasta la concesión del derecho universal de sufragio masculino en Francia, en 1848, cuando la metáfora de la izquierda y la derecha hizo su entrada triunfal en la política de masas, aplicándose no sólo a la topografía de las cámaras parlamentarias, sino también a ciertas categorías de identidad política y difundiéndose rápidamente por todos los parlamentos del mundo.

En el seno de las democracias representativas desempeña otro papel importante: izquierda y derecha se necesitan

mutuamente. No hay derecha sin izquierda y viceversa. Es más, la lateralidad sugiere que la izquierda y la derecha y los puntos intermedios están al mismo nivel. De manera que la metáfora encaja en la observación que hiciera Gauchet de que el simbolismo de izquierda y derecha nos puede proveer de banderas que susciten «pasiones políticas extremas» sin dejar de ser «emblemas de moderación» (Gauchet, 1997, p. 2585). La aceptación de una izquierda y una derecha se convierte en símbolo de «consenso en la discordia», que manifiesta la idea de que el pluralismo político siempre da lugar a un conflicto permanente, irreducible e institucionalizado que forma parte de la democracia. Lo que implica que rechazar la idea de conflicto es una desviación o patología que obstaculiza la creación de una sociedad unificada y reconciliada. En definitiva, la escisión izquierda-derecha encarna lo que podríamos denominar el *principio de paridad*, que implica que lo que late en el fondo del símbolo de la lateralidad es la idea de que las diversas posturas políticas (izquierda, derecha y puntos intermedios) coexisten al mismo nivel, y que todas las alternativas políticas pugnan legítimamente y en pie de igualdad por el apoyo de los ciudadanos.

Evidentemente, sabemos que no existe paridad entre la izquierda y la derecha, ni en el mundo real ni en el simbólico. Como señalara Laponce: «La izquierda y la derecha vincularon a la política, a nivel cósmico, con otros sistemas simbólicos, sociales y religiosos que se habían usado antes para explicar al hombre, la sociedad y lo trascendente» (Laponce, 1981, p. 68). En todos los sistemas simbólicos la derecha tiene prioridad, es casi un universal cultural (Hertz, 1973 [1928]; Needham, 1973). Pensemos en las lenguas

indoeuropeas y en las oscuras connotaciones de palabras como «siniestro», *gauche*, *linkisch* o *maladroit* por contraposición a recto / derecho, rectitud, *droit, diritto* o *Recht* (al parecer, en árabe se dan las mismas connotaciones). Las palabras relacionadas con la derecha connotan rectitud o adecuación y se refieren a lo moral o judicialmente correcto, mientras que sucede todo lo contrario en el caso de las palabras relacionadas con la izquierda.

O pensemos en la historia de las religiones y en los resultados de la etnografía comparada, a los que se refería Robert Hertz en los siguientes términos:

> De manera que la oposición entre izquierda y derecha tiene el mismo sentido y las mismas aplicaciones que cualquier serie de contrastes, muy diferentes pero siempre reducibles a principios comunes, que se pueda hallar en el universo. El poder sagrado, la fuerza de la vida, la verdad, la belleza, la virtud, el sol naciente, el sexo masculino y, me atrevería a añadir, el lado correcto; todos estos términos son intercambiables, como sus opuestos… De un extremo del mundo a otro, en todos los lugares sagrados para la humanidad en los que el orante se encuentra con su Dios, en espacios demoníacos donde se establecen pactos con el Diablo, en el trono y en el estrado de los testigos, en el campo de batalla y en el tranquilo taller del tejedor, una ley invariable determina las funciones de las dos manos… la supremacía de la mano derecha es un efecto y condición necesario para que reine el orden que sostiene al universo (Hertz, 1973 [1928], pp. 14, 19, 20).

La derecha prevalece prácticamente en todas partes. Dios hizo a Eva de la costilla izquierda de Adán y las fuerzas del mal se encuentran a la izquierda en el judaísmo medieval. Según el Nuevo Testamento, el Hijo del Hombre «situará a las ovejas a su derecha y a las cabras a su izquierda. A las primeras les dirá: Venid, benditas por mi padre, heredad el Reino dispuesto para vosotras desde el principio del mundo. Y a las segundas dirá: Alejaos de mí, malditas, arderéis en el fuego eterno, preparaos para el Diablo y sus ángeles».

Además, el Hijo del Hombre está «sentado a la diestra de Dios Padre». La teología coránica refleja el mismo prejuicio, al igual que las culturas tribales. Y en todas estas sociedades también prevalece la derecha en los rituales y la etiqueta social cuando se jura, se saluda, se celebran matrimonios y otros contratos o se expresa respeto y amistad.

Sin embargo, en la política de las democracias representativas, el simbolismo izquierda-derecha puede significar precisamente el rechazo a esa preeminencia o dominio. Izquierda y derecha son representaciones colectivas que encarnan el principio de paridad, demostrando que, en democracia, todos están al mismo nivel. Fue la izquierda la que logró ir asentando este principio a lo largo del siglo XIX, sobre todo en Francia, pero también en otros lugares donde había encontrado bastante resistencia. Puede que esto explique lo que Louis Dumont calificara del «predominio ideológico» del que ha disfrutado la izquierda (Dumont, 1990). Tal vez se deba a que en el ámbito político ha sido por lo general la izquierda la que mayor hincapié ha hecho en la distinción, proclamando su propia identidad, mientras que, como señalara Alain, la derecha tendía a oscurecer la distinción y sólo aceptaba la identidad que se le asignaba con cierta renuencia e incluso embarazo. Ambos grupos cuentan con enemigos de la paridad y no son sólo los reaccionarios, «fundamentalistas religiosos» o nacionalistas los que creen que las disputas entre izquierda y derecha son una patología que habría que superar en una unidad imaginaria futura. La tradición marxista tampoco ha concedido valor a la paridad ni en las sociedades capitalistas ni en las «real-socialistas» y concebía al comunismo como una forma de convergencia política y moral. Como

demuestra el capítulo del profesor Khilnani, en Francia había una gran presencia marxista y marxistoide, pero, como sabemos, «izquierda» y «derecha» nunca formaron parte del léxico marxista, en el que, de hecho, «izquierdista» tenía connotaciones peyorativas. Los partidos comunistas que alcanzaban el poder destruían, sistemáticamente, toda posibilidad de paridad, de ahí el revés ideológico del que hablaba Garton Ash.

De la breve discusión anterior podemos deducir una conclusión general: la escisión política izquierda-derecha está en la base de una democracia representativa a la que encarna. Es una metáfora espacial que parece muy natural, pero es históricamente contingente además de duradera, omnicomprensiva, adaptable, general y excepcionalmente versátil. De ahí que encarne el conflicto principal y endémico entre alternativas al mismo nivel.

Y, tras considerar estos rasgos formales, debemos analizar el *contenido* del modelo político izquierda-derecha. ¿Qué ha diferenciado a la izquierda de la derecha a lo largo del siglo XX? ¿Qué rasgos identifican a los partidos, movimientos e ideologías de izquierda y derecha en contextos que nos resultan muy o poco familiares?

¿Qué distingue a la izquierda de la derecha?

En este cambio de siglo ya no se trata sólo de una cuestión analítica de interés para los intelectuales. Tras la caída del comunismo y la denominada crisis de la socialdemocracia, los partidos e intelectuales que siguen enmarcándose a la izquierda buscan algo con lo que identificarse. Los partidos de izquierdas han ido aceptando, poco a poco, que el capitalismo dicta las reglas del juego, y los intelectuales de izquierdas han aceptado los principios del mercado y la

lógica del beneficio, llegando incluso a cuestionar el principio de redistribución y las transferencias sociales. De ahí que sea importante que sepamos si izquierda significa socialismo o socialdemocracia en alguna de sus múltiples variantes, o si se refiere a una tradición y una historia más largas, cuyos últimos representantes sólo sobrevivirán si renuncian a algunas de las causas con las que se habían comprometido.

Para responder a esta pregunta deberíamos evitar meternos en algunos callejones sin salida. Uno es la tentación política de responder a esta crisis de identidad de la izquierda diseñando un retrato «aséptico» de esta, listo para el consumo, del que se han eliminado todos los prejuicios y creencias inaceptables del pasado. Es una forma purificada, verdadera o razonable de izquierda, que considera que los errores y excesos del pasado fueron desviaciones. El reduccionismo es otro callejón sin salida y me refiero a la tendencia a identificar a izquierda y derecha según la clase social, las tendencias psicológicas o las políticas que defiendan. Los sociólogos se han centrado en los elementos sociales que determinan el voto, como la clase social; los psicólogos en las actitudes o rasgos personales; y los politólogos en las tendencias políticas (como el nivel de intervención estatal en la economía) que se defienden. Pero ninguno de estos enfoques da respuestas a la pregunta fundamental: ¿Hay algo a nivel del pensamiento político (o de la teoría) que pueda explicar esas elecciones, actitudes y orientaciones que nos permiten definir a la gente como de izquierdas o de derechas? El tercero de los callejones sin salida es el esencialismo, que supone que sólo podemos dar definiciones preconcebidas, basadas en principios

mutuamente excluyentes y expresadas en vocabularios conceptuales alternativos, que diferencian entre visiones del mundo o moralidades políticas excluyentes. Este enfoque es erróneo, aunque sólo sea porque todo pensamiento político se produce en un marco de conceptos discutibles (como libertad, igualdad o democracia), en torno a los que se debate en el espectro izquierda-derecha. Lo contrario tampoco nos lleva a ninguna parte: no podemos aferrarnos a un nominalismo extremo suponiendo que la respuesta no puede ser más que local y contextual, es decir, que izquierda y derecha sólo plantean un problema de nomenclatura y que pueden variar infinitamente en el tiempo y en el espacio. Si realmente queremos obtener una respuesta es mejor que respetemos, en la medida de lo posible, la gran variedad de movimientos, partidos y pensadores de izquierda y derecha que existen, asumiendo que les une algo más que las palabras. Algo como un origen común, historias que se solapan, identidades específicas y compartidas (aunque siempre cuestionadas) y tradiciones identificables.

Louis Dumont ha sugerido que la izquierda francesa se ha caracterizado por su compromiso con el individualismo: un ideal puro que no deja de evocarse en toda su frescura, perfecto y realizado sólo parcialmente, capaz de transformar gradualmente y hasta cierto punto las instituciones sociales. Menciona la importancia que tuvieron los «derechos del hombre» en el caso Dreyfus y la idea de Jaurès de que «el individuo humano es la medida de todas las cosas», refiriéndose a la idea del socialismo entendido como el producto final del individualismo cristiano expresada por Karl Polanyi (Dumont, 1990). ¿Acaso tiene razón Dumont cuando sugiere que el individualismo está en el corazón de la

izquierda, mientras que lo fundamental para la derecha es el holismo, que sitúa a la sociedad por encima del individuo? El problema de esta hipótesis, como afirmara Gauchet, es que da «una visión excesivamente unilateral de izquierda y derecha, subestimando las contradicciones internas de cada una» (Gauchet, 1997, p. 2589). Los liberales de la Restauración aplaudirían una explicación de este tipo, pero, como bien demuestra la segunda parte de este volumen, las diversas izquierdas del siglo XX han sido muy conscientes de los imperativos de la movilización política, la organización y la disciplina colectiva. Han proclamado e implementado políticas planificadoras para instaurar la ley y el orden, han invocado el patriotismo y el bien común. La derecha, por su parte, ha estado escindida en Francia, al igual que en otros lugares, entre el apego a un colectivismo jerárquico y orgánico, bien tradicional bien (como en el caso fascista) revolucionario, y un capitalismo empresarial de libre mercado que defiende los derechos de propiedad y la igualdad de oportunidades. En estas circunstancias resulta muy interesante el papel que, según el profesor Mayall, desempeñan los nacionalismos. La Francia del siglo XIX pasó de la izquierda a la derecha, sólo para alinearse nuevamente con la izquierda durante la Guerra de Argelia, cuando la izquierda anticolonialista se alió con los nacionalistas del Tercer Mundo. En definitiva, tanto en Francia como en el resto del mundo, hay formas y formas de ser individualista y colectivista.

Tampoco parce muy convincente la idea de algunos autores de diferenciar entre izquierda y derecha haciendo referencia a las actitudes hacia la tradición (citado en Bobbio, 1996). ¿Acaso a la derecha sólo le interesa conservar

la tradición, mientras que la izquierda quiere liberar a todo el mundo de las cadenas impuestas por los privilegios de raza, estatus, clase, etc.? ¿O se basa la diferencia en actitudes frente al poder, siendo así que donde la derecha ve el principio de cohesión la izquierda no percibe más que una fuente de discriminación? Pero lo cierto es que la izquierda también cuenta con tradiciones arraigadas y, en sus recientes disputas con los neoliberales, se ha presentado a menudo como la custodia de la tradición. Existen formas de derechas y formas de izquierdas de interpretar lo que es la cohesión, la discriminación y hasta el poder. Como señalara Bobbio, tampoco resulta de utilidad equiparar la diferencia entre izquierda y derecha a la que existe entre la moderación y el extremismo. El extremismo de izquierda y el de derecha comparten su hostilidad hacia la democracia. Están unidos no porque ocupen una posición contigua en el espectro político, sino porque se encuentran en sus extremos: «Los extremos se encuentran» (Bobbio, 1996, p. 21) (se trata de una respuesta que diera a la sugerencia del profesor O'Sullivan de que «el espectro político oficial induce a error al situar al conservadurismo junto al fascismo, en el extremo derecho del espectro»).

Puede que la reversión simbólica a la que aludíamos antes nos dé alguna pista para encontrar la respuesta que buscamos. Tal vez, lo que mantenga unida a la tradición de la izquierda en el tiempo y el espacio sea su rechazo de la jerarquía simbólica y la inevitabilidad de las desigualdades que santifica. Lo que esto parece indicar es que la izquierda tiene su propia tradición y su propio proyecto, que se expresó claramente por primera vez en la Ilustración2, poniendo en cuestión los principios sagrados del orden social y las

injustificables pero remediables desigualdades de estatus, derechos, poder y condición, que intentó eliminar por medio de la acción política. El núcleo de su compromiso exige una respuesta a la pregunta de qué es y qué implica la igualdad. Su ideal es una sociedad de iguales que requiere un diagnóstico a gran escala referido a posibles fuentes de discriminación y dependencia, así como programas prácticos para abolirlas o paliar sus efectos. Parte de la idea humanista clásica de igualdad: el principio *moral* de que todos los seres humanos son iguales, que merecen la misma atención y respeto, que deberían tratarse mutuamente como fines y no como medios, que tienen dignidad, no un precio, etc., es un principio aceptado por todo el espectro político de la Modernidad. Según la tradición de la izquierda, esta idea requiere de un ideal social y político: el ideal *político* de la ciudadanía de iguales, en la que todos tienen los mismos derechos civiles al margen de sus logros, capacidades, circunstancias e identidades adscritas, de manera que los gobiernos representen los intereses de todos por igual. A ello hay que añadir el ideal *social* de concebir una comunidad con su economía como un orden cooperativo, en el que se trata a todos por igual y todos tienen el mismo estatus. La tradición de izquierda suele desconfiar de los mercados y, en general, cree que la competencia no regulada es incompatible con la cooperación, porque genera desigualdades en las gratificaciones, que, al hacerse excesivas o acumulativas, corrompen y anulan las relaciones de igualdad social.

Así considerado, el proyecto de la izquierda es crítico y fuertemente igualitario[3], pero admite sucesivas y variadas interpretaciones y reinterpretaciones de lo que son desigualdades injustificadas y de cómo (a través de qué

medios o programas) se las puede reducir y eliminar. A lo largo de la historia de la izquierda han abandonado o traicionado el proyecto quienes decían defenderlo. Lo que busco es una izquierda ideal, o izquierda «tipo», que dé cuenta de su racionalidad última: aquellos elementos esenciales que nos permiten descubrir el abandono o la traición. Sugiero, en pocas palabras, que lo que define a la izquierda es su compromiso con lo que podemos llamar el *principio de rectificación* y a la derecha su oposición a él[4].

Al proponer esta solución intento no caer en el esencialismo. Todas las variantes de la izquierda tienen, evidentemente, un aire de familia. Todas debaten en torno al significado de una igualdad que tiene muchas caras y usa muchas máscaras. Pero lo cierto es que la familia formada por la izquierda es fuertemente igualitaria y está comprometida con la rectificación, tanto si es radical como si es reformista: es decir, como todas las familias, tiene una historia. El proyecto de rectificación se puede expresar de muchas formas, en el lenguaje de los derechos o de la lucha de clases, como un relato de extensión de la ciudadanía, de la justicia o de la democracia, o como una lucha incesante contra la explotación y la opresión. Puede adoptar todo tipo de formas organizativas, como partidos o movimientos; puede ser elitista o democrática, estatista o sindicalista e insurreccionista, puede ser reformista o revolucionaria, buscar el consenso o ser militante, integradora o sectaria, y sus bases pueden ser amplias o modestas. Pero, sea cual fuere el lenguaje, la forma o el seguimiento, siempre se da por sentado que existen desigualdades injustificables que la derecha considera sagradas e inviolables, o naturales e inevitables, que deberían reducirse o abolirse.

Se podría alegar que pocas teorías actuales ponen en duda la idea humanista básica de la igualdad moral. A lo largo del siglo XX las diversas doctrinas que rechazaron esta idea básica fueron perdiendo pie. Las teorías racistas perdieron toda credibilidad científica, el fascismo y el nazismo acabaron derrotados. Como bien había previsto Tocqueville, a mediados de siglo la *idea* de igualdad prevalecía en todo el espectro político y se difundía por el mundo entero. Incluso los defensores del *apartheid* sudafricano hablaban de «desarrollo por separado», en vez de desigualdad racial. ¿Podemos decir lo mismo de las diversas escuelas de pensamiento político islámico descritas por el profesor Ismail? ¿Hasta qué punto han logrado esos pensadores, que reinterpretan y reconstruyen tradiciones poniendo en duda la «presunta universalidad de la Modernidad occidental», restar hierro y contextualizar las ideas políticas basadas en la *Sharia* en lo tocante a la desigualdad de género y el estatus ético subordinado de los no musulmanes? (¿Y hasta qué punto se les escucha o ejercen su influencia entre los fieles?) ¿Es cierto que «el contenido ético del Corán… es evidentemente universalista e inclusivista»? (Othman, 1999, p. 182). Hallar una respuesta a estas preguntas se ha vuelto mucho más apremiante tras el 11S, porque el tópico de la relación del islam con la Modernidad ha cobrado mucha relevancia y las amenazas de los «fundamentalistas» pueden, en palabras del profesor Parekh, «cerrar las puertas a la *ijtihad* o interpretación» (capítulo XXVI, p. 581). ¿Y qué decir del hinduismo, cuyo principio de castas jerárquicas niega el corazón de la idea de igualdad moral, pero que, como ha descrito Parekh, ha reaccionado ante la Modernidad de formas alternativas en la mayor democracia liberal del

mundo? Puede que estas doctrinas sean la avanzadilla del lenguaje de la desigualdad. Pero se ven cada vez más forzadas a enfrentarse al hecho de que prácticamente todos los gobiernos e intelectuales hablan el lenguaje de los derechos humanos, incluidos aquellos que proclaman la especificidad de los «valores asiáticos» (Bauer y Bell, 1999).

De modo que, a finales de siglo, el profesor Sen podía escribir que «toda teoría normativa de organización social que ha resistido el paso del tiempo parece exigir igualdad en *algo*» (Sen, 1992, p. 12) y formas alternativas de implementar la idea básica en el espectro político existente. Así, por ejemplo, en opinión de Sen, los diversos filósofos políticos a los que se refieren Miller y Dagger, incluidos «libertarios» y defensores de la igualdad de derechos como Robert Nozick, buscan la igualdad «en algún tipo de espacio». Y lo mismo cabe decir de todos los utilitaristas, del liberalismo favorecedor del mercado de Hayek, de los teóricos monetaristas y los volcados en la teoría de la elección pública a los que hace referencia el profesor Parsons, así como de las diversas escuelas conservadoras o demócrata-cristianas analizadas por los profesores O'Sullivan y Caciagli.

Lo que distingue a los pensadores de izquierda (y al ala izquierda de las escuelas y movimientos de derechas) es, en primer lugar, que suelen ofrecer una interpretación densa y amplia de los ideales políticos y sociales de igualdad y de las implicaciones redistributivas que tiene su implementación para la acción y las políticas actuales. De hecho, en Francia y Gran Bretaña, el Estado del bienestar fue construido, según el profesor Freeden, por pensadores y políticos que creían estar aplicando principios liberales clásicos para solucionar una «cuestión social» cada vez más apremiante, evitar los

desórdenes (e incluso la revolución) y promover la estabilidad por medio de la justicia social, a lo que hay que sumar, tras 1917, el reto que planteaba un socialismo que, supuestamente, ya contaba con soluciones para transformar el capitalismo. Así pensaban en Gran Bretaña los Nuevos Liberales, que se basaban en los «capítulos sobre el socialismo» de John Stuart Mill y en la idea de T. H. Green de que la libertad va asociada a las oportunidades y capacidades reales, no a la mera eliminación de restricciones. Resulta sorprendente que fueran los gobiernos liberales de Lloyd George y Asquith los que, basándose en las teorías de Beveridge y Keynes, crearan el Estado del bienestar británico de la posguerra. Como bien señalara Skidelsky, estos últimos «hablaban en términos de la derecha y de la izquierda al mismo tiempo». Como dijera el profesor Parsons, se trataba de un liberalismo cualificado, basado en el elitismo intelectual, el conservadurismo y la tendencia a recurrir directamente a las políticas públicas para crear mayor igualdad.

También había quien consideraba que no existía tanta diferencia entre lo que asumían los liberales y las conclusiones que sacaban los socialistas. En la famosa declaración de L. T. Hobhouse sobre el liberalismo social se afirmaba que «cuando el individualismo se enfrenta a los hechos, acorta distancias con las tendencias socialistas» (Hobhouse, 1964 [1911], p. 54). En realidad el autor se hacía eco de las palabras del socialista fabiano Sidney Olivier, que consideraba que «el socialismo es mero individualismo racionalizado, organizado, vestido y sensato» (Shaw, 1889, p. 105). Vemos la misma confluencia de ideas, por ejemplo, en la Francia de principios del siglo XX, donde

la solidaridad acabó dando lugar al jaurismo y otras tendencias del socialismo, pero también en los Estados Unidos, donde el socialismo no vio la luz más que en el pensamiento de John Dewey y los defensores del *New Deal*. Como bien nos recuerda el profesor O'Sullivan, en los Estados Unidos «liberalismo» adquirió el significado, a partir de la década de 1930, de lo que los europeos denominan socialdemocracia (aunque de forma mucho más diluida). Y, de hecho, como sabemos por el capítulo de Miller y Dagger, ha sido en los Estados Unidos donde se ha trabajado más en torno a las teorías liberales de izquierda denominadas «igualitarias» de la mano de, entre otros, John Rawls (sobre todo), Ronald Dworkin, Michael Walzer y Amartya Sen (cuya noción de igualar «capacidades» nos devuelve al debate con T. H. Green). No deja de resultar irónico que este auge de la teoría igualitaria haya coincidido con un incremento de la desigualdad interna, internacional y a escala mundial.

Se suponía que el «socialismo» era una forma de entender el mundo más fuerte y sincera que el «capitalismo» y el «individualismo». Prometía transformar la sociedad para instaurar un nuevo orden, incluso una «civilización nueva» que trascendiera tanto al capitalismo como a la democracia liberal. Pero los socialistas tenían una cruz. ¿Qué suponía su interpretación radical de la igualdad social para la idea política de igualdad cívica? En otras palabras, ¿es compatible el socialismo con la democracia? O, más concretamente, ¿podemos alcanzarlo a través de medios democráticos parlamentarios? Como señalan los profesores Geary y Harding en sus respectivos capítulos, la respuesta a esta pregunta, el «dilema del socialismo democrático», como lo denominara Peter Gay (Gay, 1962), fue lo que enfrentó a la

Segunda y Tercera Internacional. Lo cierto es que la tradición socialista marxista, al contrario que el liberalismo, nunca mantuvo compromiso alguno con el ideal de los derechos civiles o el gobierno limitado o representativo. Los bolcheviques que llegaron al poder carecían de una teoría de gobierno y, como demuestra Harding, a lo largo del periodo soviético no hubo discusión alguna sobre «cómo controlar a los que ostentan el poder o cómo limitarlo», mucho menos se pensó en la «política como oposición, en campañas a favor de estrategias económicas alternativas o en pedir públicamente el apoyo de votantes específicos» (capítulo XI, p. 278). Por lo demás, el núcleo ético del marxismo estaba en la emancipación de la opresión de clase y explotación propias del capitalismo y no se reflexionaba sobre la igualdad social ni la justicia distributiva. En su *Crítica del Programa de Gotha,* Marx había calificado la discusión en torno a estos temas de «basura verbal obsoleta» y «estupidez ideológica». Tampoco a Engels le gustaban las discusiones sobre la igualdad, que consideraba un «producto histórico» que no contenía «verdades eternas». En definitiva, la concepción marxista de la igualdad social no se basaba en la cooperación regida por diversos principios de distribución para solventar los problemas del presente, sino en la visión de un mundo en el que no se dieran las circunstancias (escasez, conflictos de intereses, irracionalidad humana y valores e ideales encontrados) que hacen necesaria la existencia de derechos y justicia. Un mundo en el que «toda fuente de riqueza solidaria mane más abundantemente» y en el que se haya «superado enteramente» el «estrecho horizonte del derecho burgués». Su lema era: «A cada cual de acuerdo a sus capacidades, a cada cual de acuerdo con sus necesidades». Se

trata de una visión de la igualdad social radicalmente utópica, capaz de inspirar fervor revolucionario y lealtad a la causa comunista, pero no tenía nada que ofrecer a quien quisiera rectificar las injusticias antes de la próxima revolución.

El ideal sociopolítico de igualdad que subyace al principio de rectificación tiene ciertas implicaciones. En primer lugar, supone que existe un estándar de rectitud o ideal contrafactual, con el que detectar las desventajas y desigualdades no justificadas que exigen rectificación. También puede aludir a una teoría implícita o explícita de la justicia que encarne esa idea de igualdad. En segundo lugar, la cuestión igualitaria se refiere a las desventajas y desigualdades injustificables que tienen su origen en rasgos estructurales del sistema económico, político o social, así como en procesos azarosos, idiosincráticos, biológicamente determinados o de consecuencias imprevisibles. En tercer lugar, hay que señalar que se pretenden resolver estas cuestiones por medio de una investigación científica y sistemática y, por último, que siempre que sea posible hay que eliminar o compensar las desigualdades con ayuda de la intervención humana resultante de la voluntad política.

Todo esto significa que la izquierda no tiene más remedio que creer en la importancia de la coherencia entre nuestra comprensión del mundo y la forma en que actuamos en él. De manera que tiene una visión más amplia al relacionar los problemas privados con los públicos y al buscar principios generales que expliquen los mecanismos sociales. Tiene una concepción de la justicia que no es local, porque se la concibe como un conjunto de principios unitarios que lo engloban todo (Rawls, 1971). La injusticia puede darse en

diversas esferas de la vida social y, en este caso, constaría de una acumulación de desigualdades, como ocurre cuando «los fuertes monopolizan la riqueza, los bien nacidos el honor y las personas con educación los cargos políticos» (Walzer, 1983, p. 12). A menudo la izquierda también busca cierta coherencia en el tiempo, pues considera que su proyecto es parte de una historia más compleja de progreso real o, al menos, potencial: un relato acumulativo de conquistas y retrocesos, en ocasiones expresado en metáforas militares (Hobsbawm, 1981). Al menos, la izquierda cree que rectificar es mejor que retroceder.

El proyecto de la izquierda también encarna la práctica de la crítica social, ya que está llamado a reformar instituciones y prácticas y a someter a discusión las creencias que las legitiman. Es universalista en varios aspectos. Su compromiso con la crítica social la obliga a alegar argumentos que cualquiera que reflexione sobre ellos pueda aceptar. No se trata, por lo tanto, de defender los intereses de sus bases o de reforzar su compromiso: son argumentos que los ciudadanos pueden darse unos a otros y admitir públicamente, al margen de sus intereses y compromisos concretos. En segundo lugar, la crítica es externa, pues se trata de criticar lo que hacemos algunos de nosotros en términos de un «nosotros» más amplio. En tercer lugar, la dinámica del principio de rectificación es global en dos aspectos. Por un lado pasa de forma natural de lo político y económico a las desigualdades culturales, de estatus, clase, género o raza a lo cosmopolita, así como de las desigualdades existentes en el seno del Estado-nación a las desigualdades a escala mundial. Si rectificamos en el seno de los estados-nación, ¿cómo podemos justificar la mala distribución de los

recursos mundiales?

Este concepto de izquierda ha sido muy criticado debido a que «sugiere sus propios límites». Supuestamente, «no requiere de una teoría alternativa de la sociedad y acepta la necesidad de un derecho que le sirva de perpetuo contrapeso». Desde este punto de vista, los valores de izquierda y derecha siempre son relativos y la «izquierda» podría sobrevivir en un sistema capitalista situado a la derecha de lo que hoy consideramos el centro. Además, se dice que «convierte al enemigo en un rehén involuntario», pues «en una concepción de este tipo la fábrica social siempre está en el campo de la derecha: la izquierda exige o repara» (Anderson, 1994, p. 17)[5].

Los límites, de existir, los impone la realidad, no forman parte del concepto. Podemos preguntarnos si hay alguna alternativa conocida al capitalismo que sea deseable y viable o que prometa mayor igualdad que la sociedad capitalista más igualitaria posible. De ser así la izquierda, o al menos parte de ella, tendría su teoría y podría luchar por hacerla realidad. También sabemos que la izquierda necesita el contrapeso de la derecha. Las pruebas históricas confirman que la rectificación exige paridad, porque, cuando la izquierda ocupa todo el espectro político, acaba subvirtiendo su propio proyecto. Existe una tercera cuestión y es si el futuro estará o no a la derecha del centro actual. En todo caso, según la concepción que hemos propuesto, no dependerá de la idea de rectificación, sino de las posibilidades de rectificación que nos ofrezca el futuro.

Me he centrado en el significado de la izquierda asumiendo que la historia de la derecha es parcialmente reactiva y que «como más útil resulta es en tanto que un

conjunto de respuestas a la izquierda» (Eatwell y O'Sullivan, 1989, p. 63). La interpretación que proponemos nos permite identificar a toda una serie de izquierdas y derechas a lo largo de los siglos XIX y XX.

¿Qué es la izquierda?

Como muy bien viera Hobsbawm, podemos hablar de tres izquierdas. La primera era moderada a pesar de querer movilizar a las masas para lograr metas políticas. Luchaba por «superar a los gobiernos monárquicos, absolutistas y aristocráticos e instaurar las instituciones burguesas del gobierno liberal y constitucional» (Hobsbawm, 2000, pp. 96, 98). La segunda izquierda se volcó en la lucha de clases y se gestó en torno a los movimientos obreros y los partidos socialistas del siglo XIX. En principio buscó alianzas con la primera izquierda, haciendo suyos sus objetivos y luchando por los derechos civiles y la democracia política. Sin embargo, se fue independizando de ella y empezó a luchar por la propiedad pública de los medios de producción y la economía planificada, el derecho universal al trabajo y los derechos sociales (en los Estados Unidos, donde no había un movimiento independiente de trabajadores, no evolucionó y se mantuvo en el marco del Partido Demócrata). Esta segunda izquierda se partió por la mitad durante la Revolución rusa. Mientras, la socialdemocracia lograba completar la agenda de la primera izquierda a lo largo y ancho de Europa (incluido el sufragio universal), proclamaba los derechos sociales y creaba el sistema de bienestar, sobre todo en Escandinavia (aunque en algunos países fuera el resultado de la labor de movimientos y partidos liberales y católicos), y la izquierda moderada reformista creía en lo que C. A. R. Crosland denominara *El futuro del socialismo*

(Crosland, 1956). El «socialismo era la idea de una sociedad postcapitalista basada en la errónea creencia de que la propiedad y gestión públicas acabarían dando a luz a algo más, a algo nuevo» (Hobsbawm, 2000, p. 101). Su «época dorada», entre 1945 y la década de 1970, fueron años de grandes y drásticos éxitos en la difusión, por desigual que fuera, de sistemas basados en la propiedad pública, políticas fiscales o monetarias específicas y políticas económicas corporativas, capaces de organizar una redistribución intensiva, lograr el pleno empleo, y suministrar servicios públicos y de bienestar. Todo ello fue posible gracias al crecimiento económico.

La crisis del petróleo acabó con esta fase, demostrando el impacto que tenía la economía global sobre la capacidad de acción, a nivel nacional, de la socialdemocracia. Los países socialdemócratas más exitosos, Suecia y Noruega, fueron a peor durante la década de 1980. Fundamental fue, asimismo, la creciente conciencia del fracaso del socialismo dirigido y el colapso de todo el sistema comunista soviético, que dejó al mundo sin una alternativa al capitalismo. La segunda izquierda se convirtió en una débil fuerza conservadora que, al carecer de un modelo alternativo viable, defendía los antiguos logros de la socialdemocracia contra los intelectuales y los votantes, enfrentándose a la ola de neoliberalismo político y económico que sacudió al mundo en las últimas décadas del siglo.

Hobsbawm habla de una tercera izquierda que habría surgido en los años sesenta, pero se trata de una izquierda que carece de base electoral y de proyecto propio. Es la materia que se aborda en la Parte IV de este volumen: una serie de movimientos sociales creados para defender una

única cuestión, entre los que cabe mencionar el feminismo, el antirracismo o el ecologismo, todos ellos defensores de las «políticas de identidad», unidos a otros tantos movimientos de ámbito internacional dedicados a hacer campañas antinucleares y en contra de la Guerra de Vietnam. Cristalizaron en una gran variedad de movimientos y organizaciones que luchan por los derechos humanos y, a finales de siglo, «contra la globalización». Según Hobsbawm, toda esa actividad se encuadra en lo que podríamos denominar el «espectro de izquierdas». Hobsbawm afirma, desdeñosamente, que «esta tercera izquierda no es políticamente muy importante y que su perfil se ha idealizado debido a la crisis por la que atraviesa la izquierda política tradicional» (Hobsbawm, 2000, p. 103). ¿Tiene razón?

Ha habido cierta pérdida de coherencia, aunque también podemos preguntarnos hasta qué punto la coherencia que percibimos en el pasado es una ilusión retrospectiva. ¿Hasta qué punto se sabía en aquellos primeros días que los movimientos sociales acabarían uniendo sus fuerzas? ¿Acaso no hay nada que decir sobre la supresión y subordinación de sus enfrentadas agendas en el seno de estructuras jerárquicas y excluyentes? En todo caso, la izquierda se ha fragmentado. Ya no hay ningún partido ni movimiento político, nacional o internacional, que hable de temas o haga campañas a favor de intereses reconocibles de la izquierda en un marco general de ideas. Y se echa de menos, pues se dice que la izquierda contemporánea requiere de una agenda plural, encarnada en diversos movimientos y una red de organizaciones que prometan más igualdad y formas de participación más democráticas que los antiguos procedimientos jerárquicos,

de manera que los movimientos dispersos e involucrados en una única cuestión luchen desde la dispersión geográfica por una mayor igualdad, local y mundial.

La fragmentación es tanto horizontal (recorre el espacio) como vertical (se despliega en el tiempo). Ya no se puede diseñar un macroproyecto sociopolítico capaz de subsumir las diversas causas de la izquierda. Para empezar, algunas de las cuestiones fundamentales para los Verdes no acaban de encajar, como señala el profesor Ball en su capítulo, en el espectro izquierda-derecha. Además, las diferencias entre las políticas y programas de los nuevos movimientos sociales pueden generar dilemas y dar lugar a soluciones de compromiso, porque las políticas de los ecologistas empobrecerían a los necesitados, la discriminación positiva de las políticas de identidad atenta contra la meritocracia, y el respeto a las religiones patriarcales y las comunidades étnicas acaba generando conflictos en el ámbito de la igualdad de género. Cuando surge uno de estos conflictos no contamos con un discurso de priorización política compartido para resolverlo. Lo que, por otro lado, era una de las críticas que la tercera izquierda hacía a la segunda, a la que reprochaba su estructura jerárquica, patriarcal y materialista, mostrando las desigualdades injustificadas que ignoraba o subestimaba en el caso del género, la raza, la etnia, etc. Desde este punto de vista, la crisis de la segunda izquierda se debió, en parte, a la tercera.

En el ámbito temporal ya no podemos seguir diciendo que esos movimientos encajan en un relato más amplio de progreso político y social. No encajan ni en el relato marxista de la lucha de clases, que conduce a un futuro mundo sin clases, ni en el relato socialdemócrata de una expansión y

profundización de la ciudadanía, que va desde la obtención de los derechos civiles y políticos hasta la proclamación de los derechos sociales y económicos (Marshall, 1963). De ahí que asistamos al proceso, descrito por el profesor Bellamy, del surgimiento de nuevos movimientos sociales de protesta que se muestran cada vez más escépticos ante la política de partidos. Todo ello acompañado por una creciente falta de interés por parte de la ciudadanía. Las teorías posmodernas descritas por Peter Dews han expresado e incentivado, en las últimas décadas del siglo, un gran escepticismo ante los «metarrelatos», encarnados en la política de partidos de izquierda del pasado: los «grandes esquemas de progreso histórico heredados de la Ilustración». En ocasiones, los exponentes de estos movimientos concretos adoptan puntos de vista particularistas e incluso relativistas, una dinámica que la Posmodernidad fomenta. Los defensores de las políticas de identidad han abandonado la búsqueda de lo que el profesor Tully denomina «acuerdos sobre normas de reconocimiento intersubjetivo», basados en la aceptación pública de argumentos «compartidos», sin negar que todo razonamiento parte de una de las culturas en lid y que la misma noción de universalidad es etnocéntrica. Por las razones antes señaladas, esta forma de pensar es hostil a la idea misma de izquierda. Al hacerse eco de la incoherencia del pensamiento, sólo puede acelerar el proceso de fragmentación.

¿Significa esto que los nuevos movimientos sociales no son muy «importantes» políticamente? En primer lugar, muchos de ellos no son tan nuevos. Como demuestra Susan James, el feminismo del siglo XX es una larga historia que empieza con las campañas contra la postergación de las mujeres en las

instituciones liberales, el matrimonio y la familia. Llevó a cuestionar las relaciones de género y a buscar las causas de la opresión femenina a partir de las vidas de mujeres que vivieron diversas experiencias en distintas circunstancias. El profesor Ceadel también rastrea las raíces del pacifismo y el *pacificismo,* cuya evolución describe, hasta los movimientos antibélicos absolutistas y reformistas. El profesor Ball nos lleva hasta Rousseau y el primer Marx hablando de la historia del ecologismo. Pero no podemos dar por cerrado el tema de la importancia de la tercera izquierda sin mencionar algunos de sus logros. Si echamos un vistazo al siglo xx, veremos que las feministas y los antirracistas de diversas partes del mundo en desarrollo han logrado un gran progreso en lo que a compromiso normativo se refiere (en lo políticamente correcto) y también en la promulgación de leyes y en un aumento de sus posibilidades laborales y vitales reales. Todo ello se conjuga con grandes fracasos, áreas en regresión y una agenda incompleta y sin futuro. Las ideas ecologistas han tenido un gran impacto en la esfera pública, pero sólo en las últimas décadas. Aun así, han hecho mucho por concienciar sobre la serie de crisis interrelacionadas de las que habla el profesor Ball: una conciencia que ha movilizado a activistas e incluido los problemas de medio ambiente en la agenda pública y privada de los decisores políticos. Los éxitos de las políticas de identidad son más difíciles de establecer, en parte debido a la diversidad de las identidades en cuestión y, en parte, porque lo que es o no un éxito siempre es discutible (¿acaso toda exigencia de reconocimiento grupal está igual de justificada y, por lo tanto, es justa?). Es evidente que la discriminación de género ha disminuido considerablemente en muchos países

occidentales a nivel normativo, legislativo y de costumbres. En lo referente a las exigencias de minorías nacionales y grupos étnicos, la historia no está clara. Históricamente, la tradición liberal ha reconocido los derechos de las minorías y, en su seno, los puntos de vista han oscilado desde «el apoyo total a la ansiedad más profunda», mientras que la tradición socialista se ha mostrado hostil a estas derivas (Kymlicka, 1995, p. 68). Pero ni siquiera en sus postrimerías se libró el siglo XX de la persecución y opresión étnica a lo largo y ancho del mundo. En las sociedades de estilo occidental, cada vez más multiculturales y que han pasado por oleadas de inmigración, las normas sociales, leyes y conductas se han adaptado a este creciente reto del principio de rectificación de diversas formas y con diferentes grados de éxito. El auge que está cobrando la extrema derecha en gran parte de Europa demuestra el fracaso relativo de la izquierda en este campo.

A finales de siglo, han sido los movimientos de orientación internacional los que han desplegado el mayor dinamismo en la tercera izquierda. Han obtenido logros a diversos niveles: el éxito en el mundo entero del discurso basado en los derechos humanos, los avances en el derecho penal internacional, la creación y buen funcionamiento de tribunales de guerra internacionales, la multiplicación de campañas de organizaciones no gubernamentales en este campo y el ruido creciente de los movimientos de protesta que llaman la atención sobre desigualdades a nivel mundial, la pobreza del Tercer Mundo, su deuda y sus causas. Aún es pronto para calificar a esos logros de éxitos, pero son un buen ejemplo de la utilidad de un principio de rectificación que difícilmente puede considerarse «poco importante

políticamente».

¿Qué es la derecha?

La derecha ha atravesado por sucesivas fases que cabe explicar en tanto que reacciones e interacciones con la evolución de la izquierda antes descrita. Eatwell y O'Sullivan (1989) han resumido con gran tino cinco de estas encarnaciones de la derecha (cfr. el capítulo del profesor O'Sullivan) y su análisis cuadra muy bien con el nuestro.

La primera, la «derecha reaccionaria», estaba compuesta por auténticos reaccionarios y sus seguidores, que, literalmente, reaccionaban ante la Revolución francesa y sus secuelas. Inspirándose en pensadores autoritarios como Joseph de Maistre y Louis de Bonald, esta derecha condenaba el individualismo y los mercados, así como las ideas ilustradas sobre la razón, a las que calificaba de «peligrosos principios anárquicos» e intentaba contrarrestar volviendo a un pasado idealizado de orden y jerarquía. Sobrevivió, con grandes dificultades, a lo largo del siglo XIX y hasta principios del XX a través de pensadores como Hippolyte Taine y Charles Maurras (aunque, como demuestra Sternhell, fue una de las fuentes del fascismo) y sigue viva en nuestros días en el seno de la Iglesia católica. La segunda derecha, la «moderada», ha sido mucho más duradera y tiene una complejidad interna mucho mayor. Su fundador es Edmund Burke, pero también liberales como Benjamin Constant y Alexis de Tocqueville contribuyeron a gestarla. Sus palabras clave eran «gobierno limitado», «equilibrio» y «pragmatismo» y se mostraban muy suspicaces ante el uso de principios abstractos en política. Muestran su rostro más autoritario en lo que el profesor Payne denomina «la derecha autoritaria moderada de la Europa de principios

del siglo xx», descrita asimismo por el profesor Caciagli en su capítulo. Sus dos temas clave eran la «búsqueda de un liberalismo más elitista, controlado y autoritario, y el corporativismo católico». Según Roger Scruton, este tipo de derecha se resiste a hacer suyas

> … esas metas colectivas, libertad, igualdad y fraternidad, cuya claridad deriva de su abstracción, pues no se las puede traducir a la realidad sin destruir los frutos del compromiso histórico. La derecha también sospecha de aquellos proyectos que requieren la intervención masiva del Estado, porque valora más a la sociedad. Respeta aquellas instituciones que, como la propiedad, la religión y la ley, surgen de un impulso social espontáneo y en las que priman la responsabilidad, la deferencia y la autoridad (Scruton, 1992).

Sin embargo, fiel a su pragmatismo, esta derecha ha respondido a los retos de la primera y segunda izquierda por medio de la absorción selectiva, aceptando eventualmente sus logros e implementándolos, pero intentando moderar, contrarrestar y, a ser posible, revertir el impacto de sus políticas poniendo en entredicho sus programas y principios.

El surgimiento de la tercera derecha «radical» a principios del siglo xx, al que se hace referencia en el capítulo del profesor Payne, indica el momento en el que la derecha se convirtió en un movimiento activista a favor del cambio, respondiendo al exitoso socialismo e incitando a la búsqueda de la salvación en la implementación de «una agresiva y romántica visión del nacionalismo» (Eatwell y O'Sullivan, 1989, p. 69). Bajo la influencia de pensadores como Georges Sorel y Ernst Jünger se erigió en una segunda fuente del fascismo, pero también había formas de radicalismo de derecha que, como muy bien señala Payne, tenían poco que ver con la fe revolucionaria y el modernismo cultural del fascismo o su elitismo social, compromiso con

las jerarquías existentes y legitimación religiosa. Tuvieron su momento en el periodo de entreguerras y les eclipsó la derrota del nazismo. La cuarta categoría, la «extrema derecha», se compone de aquellos partidos políticos y movimientos que son hostiles tanto a la izquierda como a los partidos conservadores de centro. Su ideología es nacionalista, a veces localista y, como están en contra de la inmigración (aunque de forma incipiente y rara vez de forma explícita), racista. Los intelectuales franceses de la *nouvelle droite* y los de la *nuova destra* en Italia mantienen vínculos laxos con estas organizaciones que el profesor O'Sullivan califica de «conservadores radicales post-Segunda Guerra Mundial». Este tipo de política ha sido condenada durante largo tiempo al ostracismo por los intelectuales, pero ha tenido bastante atractivo electoral en gran parte de Europa, como Austria, Dinamarca, Bélgica, Alemania, Francia, Suiza e Italia en las últimas décadas del siglo. A esta forma de derecha la mueve más la propaganda política que la reflexión intelectual, pero se ha convertido en un ala de la derecha que ha pasado a formar parte de la política de finales del siglo XX tras obtener escaños en algunos países.

Y por último está la nueva y utópica derecha «neoliberal», cuya creciente hegemonía ideológica atenazó al mundo con Ronald Reagan y Margaret Thatcher, alterando los parámetros en los que se movían todos los gobiernos, incluidos los que se consideraban de centro-izquierda. Es la culminación de la transformación de la derecha en un movimiento que promueve una innovadora transformación social a través de la mercantilización progresiva, la comercialización de los servicios públicos, la desregulación y la privatización, sin perder otros atractivos de la derecha

como el patriotismo, el elitismo y un fuerte compromiso con la ley y el orden. Al contrario que la tercera izquierda, esta dinámica versión de la derecha ha logrado un éxito considerable combinando varias agendas contradictorias entre sí en el marco de las ideas neoliberales. Se inspira intelectualmente en la economía austriaca, los filósofos libertarios y los científicos sociales que critican todo proyecto izquierdista de rectificación de desigualdades, porque, en su opinión, podrían acabar siendo fútiles, contraproducentes o incluso atentar contra sus más preciados valores (Hirschman, 1991).

Preguntas

¿Ha acabado prevaleciendo esta novísima derecha? A finales de siglo se hizo evidente la existencia de desigualdades y privaciones endémicas y graves entre el mundo desarrollado y el mundo en vías de desarrollo, así como en el seno de cada uno de ellos. Un 11,5 por 100 de la población de los Estados Unidos, unos 32 millones de personas, entre ellos un 20 por 100 de todos los niños, vivían en la más absoluta pobreza y unos 40 millones de personas carecían de seguro médico. Sólo en Europa Occidental había unos 20 millones de desempleados, ninguna perspectiva de recuperar el pleno empleo, y cada vez más gente empezó a asociar la pobreza, la exclusión social y la marginación a las sociedades capitalistas. Además, se empezó a creer que la fobia a los impuestos y la denominada «política de apaciguamiento», asumida por la mayoría de los votantes, había arrebatado a las políticas fiscales su potencial progresista o igualitario, tanto en los Estados Unidos como, cada vez más, por Europa Occidental. Respecto a la desigualdad mundial, bástenos el siguiente comentario de

Bobbio: «No hay más que desviar nuestra atención de las cuestiones sociales nacionales que dieron lugar al socialismo en este último siglo y dirigirla a la cuestión social internacional para darse cuenta de que la izquierda no sólo no ha terminado su tarea, sino que apenas la ha comenzado» (Bobbio, 1996, p. 82)6.

Por aquel entonces se planteaban diversos argumentos para descartar los antiguos mapas y cartas de navegación. Así, Francis Fukuyama anunció «el fin de la historia», proclamó que la democracia liberal («la mejor solución posible al problema humano») era el marco del «mundo posthistórico», en el que los problemas serán económicos, pues habrá que promover la competitividad y la innovación, gestionar los déficits internos y externos, luchar por el pleno empleo, solucionar los problemas medioambientales por medio de cooperativas, etc. Desde este punto de vista, si la «izquierda» sobrevive, no será como parte integrante de ese sistema, sino en forma de amenaza, relativamente desdeñable, que exige reconocimiento. Parece que las sociedades capitalistas liberales están eliminando, por medio de diversos «procesos igualadores», todas las desigualdades que no se deban a una división del trabajo económicamente necesaria. Estas últimas siguen siendo necesarias y no se pueden erradicar «debido no a la voluntad humana, sino a la naturaleza de las cosas» (Fukuyama, 1992, pp. 338, 283, 291). Otros afirmaban que la complejidad social había vuelto anacrónica la política al viejo estilo: «Nos enfrentamos a una creciente parálisis de un mercado político que margina toda expectativa que no esté de acuerdo con sus principios y vacía la competición entre los partidos de su potencial innovador debido a una creciente complejidad y movilidad en el entorno social. Así

considerado, el sistema político no puede realizar más función que la de reducir la inseguridad; gestionar los riesgos y estrategias sociales que permitan alcanzar una mayor igualdad está más allá de sus posibilidades» (Zolo, 1992, p. 123). En el último siglo, muchos han pasado a considerar que la globalización es nuestro mayor problema:

> El surgimiento de un sistema económico global que escapa al control de los estados singulares (incluso de los hegemónicos); la expansión de redes de relaciones y comunicaciones transnacionales sobre las que los estados concretos ejercen una influencia limitada; el increíble crecimiento de las organizaciones y regímenes internacionales que limitan la capacidad de acción hasta de los estados más poderosos y la puesta a punto de un orden militar mundial, unida a la idea de la «guerra total», que se ha convertido en un rasgo más de las sociedades contemporáneas, puede reducir el alcance de las políticas a disposición de gobiernos y ciudadanos (Held, 1993, p. 38).

De manera que, ¿acaso, tal como sugiere Hobsbawm, ya no existe un proyecto de izquierda coherente, pensado para rectificar desigualdades, sino sólo un espectro que se compone de cuestiones carentes de coordinación e incluso a veces contradictorias entre sí? ¿Logra convencernos Giddens de que la izquierda, o al menos el centro-izquierda que se ocupa de la elaboración de un proyecto de rectificación coherente, informado por valores concretos, es la única alternativa a la derecha neoliberal? ¿Se puede seguir llamando «socialismo» al segmento de la izquierda del espectro político? ¿Sigue definiendo un sistema económico viable, que constituye una alternativa al capitalismo y podría reemplazarlo?

¿O acaso el capitalismo es lo suficientemente versátil como para que podamos ahorrarnos estas reflexiones? ¿Acaso tenía razón Keynes cuando, según el profesor Parsons, decía que la democracia liberal y el capitalismo contenían muchas *posibilidades,* entre ellas una aproximación al socialismo?

¿Acaso la propiedad privada y la distribución a través del mercado son incompatibles con los ideales igualitarios? ¿Dónde resultan apropiados los mercados y la privatización y dónde colisionan con las exigencias sociales de la ciudadanía? ¿Hemos agotado las posibilidades de combinar estos principios? Aunque el profesor Goodin tuviera razón al afirmar que «el Estado del bienestar universalista, de la cuna a la tumba», está «políticamente muerto en el futuro inmediato», en los estados del bienestar actuales, de un estilo diferente, se han diseñado, como él mismo demuestra, diversas formas de dar un nuevo giro a la seguridad social, la asistencia social y la redistribución básica. En Escandinavia el modelo socialdemócrata logró rectificar (y sigue haciéndolo) con éxito en distintos campos (por citar uno, tras las transferencias impositivas casi no quedaron personas pobres). El modelo empezó a fallar en la década de 1980, cuando se acabaron las negociaciones centralizadas y perdió el partido socialdemócrata. ¿Ya no existe acaso la socialdemocracia?[7]. Primero se debilitó mucho debido a deficiencias internas intrínsecas: una regulación excesiva y poco eficaz, intervención gubernamental, programas universales de bienestar insostenibles, altos tipos impositivos que dieron lugar a fuga de capitales y a la pérdida paulatina de poder adquisitivo que acabó por socavar la negociación colectiva de convenios, etcétera. Pero también influyeron factores externos (cambios en la estructura de clase, declive del trabajo no especializado o manual e impacto de la creciente competencia internacional). ¿Hasta qué punto se trata de problemas sin solución? ¿Sigue teniendo un futuro la socialdemocracia, siempre que la modifiquemos adecuadamente, a pesar de los muchos impedimentos que

plantea para su mantenimiento la globalización? ¿Tal vez pueda funcionar en contextos mayores o menores que el Estado-nación? A finales de siglo no se había dado una respuesta satisfactoria a ninguna de estas preguntas. Ni siquiera sabemos si existe esa respuesta.

1 Como veremos, estos contrastes no se refieren a izquierda y derecha entendida como liberal / conservador. Tal vez porque se ocupan de cuestiones diferentes o porque es una distinción que, como «rojo y blanco», depende excesivamente del contexto histórico.

2 Puede que la explicación más sucinta sea la de Condorcet, que hablaba de «igualdad real» definiéndola como «la meta última del arte social, en la que se mitiguen incluso las diferencias naturales entre los hombres y la única desigualdad existente sea la que deba mantenerse atendiendo al interés general. Esta igualdad favorece el progreso de la civilización, la educación y la industria sin conllevar pobreza, humillación o dependencia». Condorcet creía que, en estas condiciones, la gente podría «alcanzar el conocimiento necesario para desenvolverse autónomamente en la vida cotidiana, para actuar según dicta la razón y mantener su mente libre de prejuicios, para entender sus derechos y ejercerlos de acuerdo con su conciencia y su fe. De regir esa igualdad, todo el mundo podrá desarrollar sus facultades y será capaz de hallar la forma de proveer a sus necesidades. La miseria y la locura serán una excepción en vez de la suerte habitual de amplios sectores de la sociedad» (Condorcet 1955 [1795], p. 174).

3 Cuando hablo de «igualitario» *(egalitarian)* me refiero a la preocupación por aquellos que están en una desventaja relativa frente a los demás para garantizar su bienestar, recursos, oportunidades, habilidades, etc. A veces se califica este punto de vista de «prioritario» *(prioritarian)* (volcado en la beneficencia) porque no le interesa la igualdad en sí.

4 Cuando hablo de «rectificación» me refiero no sólo al deseo de hacer justicia por injusticias pasadas, sino también a la corrección del presente y la evitación de injusticias futuras.

5 Esta crítica es una respuesta a Lukes (1992).

6 Según James K. Galbraith, «en las décadas que coincidieron con el auge de la ideología neoliberal, la decadencia de las soberanías nacionales y el fin de las políticas keynesianas tras la crisis de deuda mundial de principios de la década de 1980, la desigualdad se incrementó a lo largo y ancho del mundo» (Galbraith, 2002, p. 22).

7 Una valiosa discusión de esta cuestión y de otras suscitadas en este capítulo se encontrará en Przeworski (1985 y 1993).

Abduh, Muhammad (1849-1905), nacido en Tanta, Egipto. Formado en la Universidad de al-Azhar de El Cairo, Abduh se convirtió en el reformador religioso más importante de su tiempo. Tras sus años de estudio fue ayudante de Sayyid Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897), una de las grandes figuras del reformismo de la segunda mitad del siglo XIX. Durante su estancia en París, en 1894, Abduh y Al-Afghani publicaron una revista que tuvo corta vida, *al-'Urwa al-Wathqa [El Vínculo Indisoluble].* Durante la primera parte de su carrera intelectual, Abduh analizaba el movimiento de resistencia contra el gobierno británico en Egipto y los cambios políticos que se harían necesarios. Después le interesaron más los cambios sociales que habría que hacer en materia de educación. Abduh fue expulsado de Egipto entre 1882 y 1888, un periodo en el que tuvo un contacto más estrecho con las ideas occidentales y con círculos de pensadores árabes y musulmanes. Abduh estuvo muy influenciado por las ideas ilustradas. Conoció a Herbert Spencer en Gran Bretaña y tradujo su *Educación* al árabe. También hizo uso de las ideas de Rousseau y de Comte. Al igual que Al-Afghani, se enzarzó en disputas con orientalistas. Su obra más conocida es *Risalat al-Tawhid* (*Tratado sobre la unidad,* 1897). En 1899 se le nombró gran muftí (la mayor autoridad religiosa en cuestiones de interpretación).

Adler, Alfred (1870-1937), médico vienés que exploró los orígenes sociales de las disfunciones psicológicas. Freud expulsó a Adler y a sus seguidores de la Sociedad Psicoanalítica de Viena por desviarse de la doctrina oficial. Adler fundó una escuela de «psicología individual» que, más

tarde, tendría una influencia directa sobre los razonamientos en torno a la psicología que pronunciara el Tribunal Supremo de los Estados Unidos en 1954, cuando se tomó la decisión de desagregar las escuelas públicas, así como en sentencias que afectaban al feminismo moderno. Existe una antología de los escritos de Adler, *The Individual Psychology of Alfred Adler,* Ansbacher y Ansbacher (eds.) (1964).

Adorno, **Theodor** (1903-1969). Nacido en Fráncfort, Alemania, Adorno llegó a ser uno de los miembros más destacados de la Escuela de Fráncfort. Obtuvo su doctorado en 1924 por una tesis sobre Husserl y estudió música, piano más que nada. En 1931 empezó a enseñar Filosofía en la Universidad de Fráncfort, pero, con el auge del nazismo, se trasladó a Inglaterra y, más tarde, a los Estados Unidos. Allí coescribió *La personalidad autoritaria* (1950) y realizó, junto a Horkheimer, una importante crítica de la Ilustración. Volvió a Fráncfort en 1950 y obtuvo una cátedra de Filosofía. Publicó su *Dialéctica negativa* en 1966 y una importante cantidad de obras sobre estética y musicología en los años inmediatamente anteriores.

Allen, **Clifford (Lord Allen de Hurtwood)** (1889-1939). De ser anglicano y conservador pasó a ser socialista y laico en el Cambridge de 1909. Se convirtió en periodista y activista del Partido Laborista Independiente (ILP: Independent Labor Party). Durante la Primera Guerra Mundial fue uno de los objetores absolutistas más valientes y respetados, aunque pronto se dio cuenta de que las protestas individuales tenían escaso efecto sobre el esfuerzo de guerra comparado con empresas políticas como las revoluciones rusas de 1917. Aunque seguía diciendo ser un pacifista convencido, llegó a defender, a principios de la década de

1930 (cuando Ramsay MacDonald le había conferido un título de nobleza), una especie de fuerza aérea internacional capaz de proteger a aquellos estados que renunciaran voluntariamente a sus ejércitos nacionales, lo que le ganó la antipatía de la mayor parte de los pacifistas. A mediados de la década de 1930 intentó hallar un equilibrio entre el apoyo a la seguridad de una comunidad agredida y la defensa del cambio pacífico. Sin embargo, en el año de su muerte había dado prioridad a la derrota de Alemania. Los años de encarcelamiento durante la Primera Guerra Mundial habían deteriorado mucho su salud y murió prematuramente tan sólo unos días antes de que la entrada de Hitler en Praga acabara con la causa a la que se había dedicado en los últimos tiempos.

Althusser, Louis (1918-1990). Nacido en Argelia, Althusser estudió Filosofía en la École Normale Supérieure (donde después sería docente) y se afilió al Partido Comunista en 1948. Fue miembro del partido durante el resto de su vida, aunque llegó a escribir tratados que contenían teorías sobre la filosofía marxista que se alejaban bastante de la ortodoxia del partido. En colaboración con algunos de sus estudiantes más brillantes, como Étienne Balibar y Jacques Rancière, Althusser dirigió un seminario sobre Marx a mediados de la década de 1960 que culminó en la redacción de toda una serie de libros y artículos muy influyentes: sobre todo *Para Marx* (1965) y *Para leer El capital* (1968). Althusser se basó en la literatura estructuralista, la teoría antropológica y el psicoanálisis para desarrollar un complejo aparato teórico que aspiraba a desvelar el núcleo científico del marxismo, que, en su opinión, no había que buscar en su herencia hegeliana y las

obras del primer Marx, sino en *El capital.* El fracaso de las revueltas estudiantiles de 1968 le llevaron a publicar *Lenin y la filosofía* (1969), en cuyo ensayo central intenta elaborar una teoría de la ideología. La carrera intelectual de Althusser acabó en 1980, cuando, durante un brote psicótico, mató a su mujer. Pasó la última década de su vida confinado en una institución.

Apollinaire, (1880-1918). Nacido en Roma de padre italiano y madre polaca, Apollinaire tiene merecida fama como poeta en francés obtenida gracias a sus *Alcoholes* (1913) y *Caligramas* (1918). Desde 1902 fue la voz más crítica del modernismo francés, editor de revistas de vanguardia, de *Le Festin d'Esope* (1903) a *Les Soirées de Paris* (1912-1914) y autor de *Los pintores cubistas* (1913). Se alistó en 1914 como teniente de infantería y volvió a París tras recibir una grave herida en la cabeza en 1916. Debilitado por esta herida de guerra, murió dos días antes del armisticio, víctima de la gripe que acabó con varios millones durante la guerra.

Arendt, **Hannah** (1906-1975) fue una intelectual judía alemana que estudió Filosofía en Alemania con Martin Heidegger y Karl Jaspers. Tras el ascenso de Hitler al poder abandonó Alemania y se estableció en los Estados Unidos, donde acabó siendo una de las teóricas políticas más influyentes del siglo XX. Entre sus libros más destacados conviene mencionar *Los orígenes del totalitarismo* (1951), *La condición humana* (1958), *Sobre la Revolución* (1963) y *Eichmann en Jerusalén* (1963). Hannah Arendt era muy iconoclasta en su crítica al pensamiento doctrinario y el autoritarismo político y, en sus obras políticas, ensalzaba las virtudes de esos momentos extraordinarios en los que surgía

la actividad política espontánea y voluntaria.

Arkoun, Mohammed (1928-). Nacido en un pueblo de Cabilia, Argelia, Arkoun estudió y enseñó en Francia. Fue profesor de Pensamiento islámico en la Sorbona, París III. Es un especialista en pensamiento islámico medieval y ha editado dos tratados del pensador humanista islámico Miskawiya. Basándose en la crítica literaria francesa, sobre todo en la semiótica, hizo una relectura de las tradiciones jurídicas y filosóficas. En su *Lecturas del Corán* (1982) demostró cómo podían contribuir la teoría crítica literaria y los métodos de las ciencias sociales a realizar nuevas interpretaciones y lecturas del texto sagrado. En *Pour une critique de la raison islamique* (1984) identifica las herramientas analíticas necesarias para reinterpretar críticamente las tradiciones jurídicas y religiosas del islam. En la década de 1980 se empezó a traducir a Arkoun al árabe. Su enfoque poco convencional de la historia islámica y la utilización de conceptos como «leyenda» y «mito» le valieron las críticas del *establishment* religioso, pero también de algunos intelectuales laicos.

Aron, Raymond (1905-1983). Estudió con Sartre en la École Normale Supérieure y también en Alemania. Le gustaba la filosofía alemana, más Kant y el pensamiento neokantiano que la tradición hegeliana, y prefería las cuestiones sociológicas a las meramente filosóficas. Tras 1945, Aron se convirtió en uno de los críticos más importantes del marxismo y las teorías de izquierda en Francia. Escribió sobre los temas más variados: relaciones internacionales, estrategia militar, sociología de las sociedades industriales, ideologías y partidos políticos modernos y también muchos artículos periodísticos. En

1955 publicó un duro ataque al marxismo, *El opio de los intelectuales*, y justo antes de su muerte vieron la luz sus *Memorias* (1983), en las que ofrece una perspectiva interesante de la vida de los políticos e intelectuales de su generación.

Bahro, Rudolf (1935-1997). En sus años jóvenes fue un leal miembro del Partido Comunista de Alemania del Este. Poco a poco fue haciéndose más crítico con el carácter jerárquico, autoritario y cerrado del partido y escribió *La alternativa* (1977, trad. cast. de 1979), obra que logró introducir en Alemania Occidental, donde se publicó. Bahro fue arrestado y condenado a ocho años de cárcel. Tras cumplir dos fue puesto en libertad y, en 1980, se le permitió establecerse en Alemania Occidental. Pasó de «rojo a verde» al erigirse en uno de los fundadores del Partido Verde de Alemania Occidental. Bahro quería un movimiento, y no un partido, dedicado al derrocamiento del sistema industrial. Como líder de los *fundis* (el ala fundamentalista) se desilusionó enormemente cuando los *realos* (realistas) fueron ganando ascendencia en el seno del partido. Abandonó la militancia en 1985. Entre sus libros cabe mencionar *Building the Green Movement* (1986) y *Avoiding Social and Ecological Disaster: The Politics of World Transformation* (1994).

Al-Banna, Hasan (1906-1949). Nació cerca de Alejandría, en Egipto, y estudió Magisterio. Trabajó como corresponsal para diversas revistas juveniles musulmanas y formó parte del movimiento que exigía un renacer islámico. Fundó la Organización de los Hermanos Musulmanes, una organización militante en cuyo guía o *murshid* se convirtió, ayudando a crear secciones en Sudán, Irán, Siria y otros

países árabes. Cuando un decreto militar disolvió el movimiento, se asesinó al primer ministro que había adoptado la medida. Al-Banna era el principal sospechoso y le asesinó la policía secreta. En sus obras políticas y teológicas hace hincapié en el fundamento religioso de la vida cotidiana y en la infalibilidad del Corán, que interpreta de forma modernista y socialista.

Barry, Brian (1936-2009). Barry estudió y se graduó en Oxford. Su tesis doctoral, que más tarde publicaría con el título *Political Argument* (1965), tuvo gran influencia al otro lado del Atlántico y su carrera se desarrolló a partir de entonces en los Estados Unidos y Gran Bretaña. Barry ha escrito mucho sobre liberalismo, teoría de la democracia y teoría de la justicia. Si al principio se mostró muy crítico con John Rawls, en su *Tratado sobre la justicia social* –trilogía compuesta por *Teorías de la justicia* (1989), *La justicia como imparcialidad* (1995) y *Por qué la justicia social importa* (2005)– moderó notablemente sus críticas. La obra de Barry se caracteriza por el rigor analítico, una firme defensa de los valores de la izquierda liberal y una crítica sin paliativos a aquellos con los que discrepa.

Baudelaire, Charles (1821-1867). Nacido en París, Baudelaire fue el mayor poeta francés de su día. Alcanzó la fama con *Las flores del mal* (1857), que le valió un arresto y una condena por obscenidad, pero también escribió poemas en prosa, muchos de los cuales se han recopilado en *El spleen de París* (1869). Baudelaire también fue el primer teórico de la estética de la modernidad en su ensayo *El pintor de la vida moderna* (1863). Tradujo las obras de Edgar Allan Poe, con el que se identificaba mucho. Los últimos años de su vida fueron difíciles y murió en la pobreza y en

una relativa oscuridad.

Bauer, Otto (1881-1938). Nacido en Viena, Bauer es el autor de *The Nationalities Question and Social Democracy* (1907), en la que afirmaba que las diferencias culturales se incrementarían tras la revolución social, pero que, a corto plazo, la autonomía nacional respondía mejor a las necesidades del proletariado en el imperio austrohúngaro que las ambiciones separatistas. Tras la revolución habida en el Imperio en 1918, fue ministro de Asuntos Exteriores durante un breve tiempo, para convertirse luego en uno de los mayores críticos del régimen bolchevique, que, en su opinión, oprimía al proletariado, lo que exponía en *Bolchevismo y socialdemocracia* (1920).

Beauvoir, Simone de (1908-1986). Fue una destacada filósofa y novelista. Compañera de Jean-Paul Sartre y amiga de Maurice Merleau-Ponty, escribía sobre las tradiciones fenomenológica y existencialista en sus escritos sobre ética *Pyrrhus et Cinéas* (1944) y *Por una moral de la ambigüedad* (1947). *El segundo sexo,* su obra filosófica más influyente y original, se publicó en 1949. Beauvoir también escribió algunas novelas, entre ellas *La invitada* (1943), *Los mandarines* (1954) y tres volúmenes autobiográficos: *Memorias de una joven formal* (1958), *La fuerza de la edad* (1960) y *La fuerza de las cosas* (1963). En algunas de sus últimas obras, *Una muerte más dulce* (1964) y *La vejez* (1970), exploraba el paso del tiempo y la muerte.

Benjamin, Walter (1892-1940). Nacido en Berlín, Benjamin poseía una de las imaginaciones filosóficas y críticas más fértiles de la generación europea de entreguerras. Siempre osciló entre el mesianismo judío, que compartía con Gershom Scholem, y el marxismo, que compartía con

Bertolt Brecht. Mantuvo estrechas relaciones con muchas de las figuras de la Escuela de Fráncfort, sobre todo con Theodor Adorno. Cuando huía de la Francia ocupada para unirse a Adorno y a Max Horkheimer en Nueva York se acabó suicidando en la frontera española al creer que le iba a capturar la Gestapo. Nunca terminó su gran proyecto intelectual sobre Baudelaire y los orígenes de la modernidad en las galerías comerciales de París. Se han traducido diversas obras suyas. Está enterrado en Port Bou.

Bergson, Henri (1859-1941). Nació en París de padres judíos y demostró ser un genio de las matemáticas a muy tierna edad. Bergson elaboró una filosofía de la vitalidad que era un reto para las dualidades metafísicas tradicionales. Sus puntos de vista eran tan controvertidos que la Iglesia católica los incluyó en su *Index* de 1914. En su ensayo de 1889 *Los datos inmediatos de la conciencia* hacía hincapié en su temporalidad y hablaba de una «intuición de la duración» para explicar de forma novedosa la experiencia, el conocimiento y el Yo. Se dijo que las ideas de Bergson eran una celebración mística de la superioridad del mito sobre la razón, aunque su última gran obra opusiera las religiones abiertas y dinámicas a unos mitos estáticos y cerrados. Bergson formó parte del Collège de France entre 1900 y 1921 y llegó a gozar de tanto prestigio que el gobierno le envió a convencer a los Estados Unidos de que entraran en la Primera Guerra Mundial. Murió en enero de 1941, tras haber rechazado la exención de la legislación antisemita en vigor en la Francia del momento.

Berlin, Isaiah (1909-1998). Nacido en Riga, Rusia, hijo de una próspera familia de mercaderes, se educó en Inglaterra y empezó a enseñar Filosofía en Oxford antes de que la

Segunda Guerra Mundial interrumpiera su carrera académica. Berlin trabajó en embajadas británicas como agente de prensa durante la guerra, primero en Nueva York y Washington y, por último, en Moscú. Le concedieron la cátedra Chichele de Teoría social y política en 1957. Su conferencia inaugural, «Dos conceptos de la libertad», sigue siendo su contribución más destacada a la teoría política. Berlin escribió mucho sobre historia de las ideas, era un gran simpatizante del Romanticismo decimonónico y otras tendencias muy ajenas políticamente a su profundo liberalismo.

Bernstein, Eduard (1850-1932). Nació en Berlín y fue, junto a Karl Kautsky, uno de los mayores propagandistas del marxismo desde el seno del Partido Socialista alemán en la década de 1880, cuando vivía exiliado en Londres y mantenía un estrecho contacto con Engels, cuyo *Anti-Dühring* ejerció una gran influencia sobre él. Pero a mediados de la década de 1890 Bernstein empezó a poner en entredicho las principales premisas del marxismo en una serie de artículos, *Problemas del socialismo* (1896-1898), publicados en *Die neue Zeit,* y posteriormente en un gran «texto revisionista», *Las condiciones previas del socialismo* (1899). Rechazaba la teoría de la plusvalía, la pauperización, la polarización de clase y el colapso económico y exigía al SPD que adoptara una estrategia de reformas graduales junto al liberalismo. Los miembros del SPD rechazaron sus puntos de vista enérgicamente, pero siguió militando en el partido y, de hecho, estuvo muy activo en las campañas contra la guerra, junto a su amigo Karl Kautsky, en 1915. También escribió un valioso estudio sobre el movimiento obrero en Berlín y un análisis seminal de la Guerra Civil

inglesa.

Berry, Wendell (1934-). Nacido en Kentucky, Berry es granjero, poeta, novelista, ensayista, conservacionista y destacado defensor estadounidense del medio ambiente y la «agricultura sostenible». Algunos temas, como el amor a la tierra, el lugar o la región y la responsabilidad que tenemos de cuidarla, aparecen recurrentemente en sus poemas, novelas y ensayos. En *Unsettling of America* (1977), *The Gift of Good Land* (1981) y otras obras afirma que muchas de las prácticas agrícolas modernas agotan el suelo, dañan el entorno natural y niegan el valor de un maridaje respetuoso. En opinión de Berry, una agricultura realmente sostenible «no agostaría el suelo, ni a la gente, ni a las comunidades».

Beveridge, William Henry (1879-1963). Reformador social y diseñador de políticas públicas británico. Al terminar sus estudios en Oxford, Beveridge se interesó por las políticas sociales. Publicó *Unemployment: A Problem of Industry* (1909) y se convirtió en el principal articulista del conservador *Morning Post.* Funcionario a partir de 1908, Beveridge ayudó a redactar la legislación del programa socioliberal entre 1909 y 1911. De 1919 a 1937 fue director de la London School of Economics y se labró una reputación en las ciencias sociales. En 1937 se convirtió en decano del University College de Londres. A Beveridge se le conoce por su informe sobre la pobreza, *Seguridad social y servicios afines* (1942), la base del plan nacional de seguridad social, el National Health Service (sistema de sanidad pública inglés), las prestaciones familiares y el pleno empleo.

Bloch, Ernst (1885-1977). Nacido en Ludwigshafen, Alemania, Bloch se hizo marxista por el impacto de la Primera Guerra Mundial. De *El espíritu de la utopía,*

publicado en 1918, a *El principio esperanza,* publicado en tres volúmenes a finales de los años cincuenta, el pensamiento asistemático y alusivo de Bloch ha estado imbuido de un mesianismo laico judío en el que la redención siempre es posible aquí y ahora. El advenimiento del nazismo obligó a Bloch a mudarse a los Estados Unidos. Tras la guerra fue a vivir a la República Democrática alemana, pero su poco ortodoxo marxismo le causó dificultades con las autoridades. En 1961 aceptó un puesto en Tubinga, donde permaneció el resto de su vida.

Bobbio, Norberto (1909-2004). Nacido en Turín, Bobbio se educó bajo el fascismo. Su familia estaba relativamente bien situada en tanto que profesionales liberales de clase media (su padre era cirujano). Decía que eran «filofascistas» y, aunque conocía a muchos antifascistas de la escuela, sólo entró en la oposición abierta al régimen tras la caída de Mussolini en 1943. Se licenció en Turín en Filosofía y Derecho y enseñó esta última disciplina en la Universidad de Camerino y Siena, antes de obtener una cátedra en Padua, en 1940. En 1948 se convirtió en profesor de Filosofía del derecho de la Universidad de Turín, donde permaneció hasta 1972, cuando ocupó una cátedra de Ciencia política en la misma universidad, en la que se jubiló en 1984. Su obra es vastísima. Dedicó sus primeros estudios académicos, entre otras cosas, al positivismo jurídico de Hans Kelsen, explorando la tradición positivista de la ciencia política italiana de Mosca y Pareto. También publicó importantes estudios sobre Hobbes y Locke y siempre estuvo políticamente activo. Como socialista se convirtió en un interlocutor extremadamente crítico con el Partido Comunista Italiano, al que intentaba convencer de la

necesidad de aceptar los valores liberal-democráticos. En la década de 1970 fue también un miembro destacado del movimiento pacifista y su rechazo a las armas nucleares le llevó a escribir cierto número de estudios pioneros sobre la teoría política internacional. Fue nombrado senador vitalicio en 1984. Entre sus principales obras cabe mencionar: *A Theory of Judicial Norms* (1958), *A Theory of the Legal Order* (1960), *¿Qué es socialismo?* (1976), *El futuro de la democracia* (1984), *Estado, gobierno, sociedad* (1985), *El tiempo de los derechos* (1990) e *Izquierda y derecha* (1994).

Le Bon, Gustave (1841-1931). Nacido en Norgent-le-Routrou, una comunidad de granjeros cercana a Chartres, pertenecía a una familia de clase media local con tradición de servicio público. Fue a estudiar Medicina a París en 1860 y nunca volvió. Recibió su licencia seis años después. Le Bon fue el gran divulgador científico de su generación. Empezó a escribir en 1862 y no dejó de hacerlo hasta el día de su muerte. El resultado son unos cuarenta volúmenes, muchos reeditados, y unos 250 artículos publicados en importantes revistas. Positivista y materialista, Le Bon también realizó experimentos científicos independientes e inventó y fabricó equipos científicos. A pesar de su popularidad y de que afirmara haber hecho descubrimientos innovadores (rebatía a Einstein el descubrimiento de la teoría de la relatividad), nunca obtuvo el reconocimiento oficial de la comunidad científica y no logró formar parte de la Academia de las Ciencias. Pero gustaba a los políticos y en 1929 se convirtió en gran comendador de la Legión de Honor. Aunque escribió sobre muchos temas, de la generación espontánea a la geología uniformitaria, hizo sus mayores contribuciones a la psicología social y su obra

principal, *La psicología de las masas* (1895), se reeditó 45 veces en francés y se tradujo a 16 lenguas. Estudió una gran variedad de temas, desde la conducta criminal al funcionamiento de la democracia, pasando por la actividad de los militares, sobre todo durante la Primera Guerra Mundial. Aunque ejerció cierta influencia sobre pensadores tan dispares como Freud, Graham Wallas, Robert Michels y Georges Sorel, se consideraba de derechas, involucrándose cada vez más con el nacionalismo y el racismo extremos, a los que defendió con argumentos pseudocientíficos.

Booth, Charles (1840-1916). Investigador y reformista social británico, fundó una compañía naviera con su hermano Alfred, de la que fue presidente hasta 1912. Aunque no tenía ideas políticas radicales, se interesaba por las condiciones de vida de la clase obrera. Estaba al corriente de los problemas sociales por su contacto con los discípulos positivistas de Auguste Comte. A partir de la década de 1880, Booth emprendió una serie de estudios sobre la vida social e industrial de Londres que culminaron en su autorizada obra *Vida y trabajo de la gente en Londres* (1891-1903). Era una referencia fundamental sobre la pobreza para los reformadores sociales y un gran ejemplo de investigación basada en la estadística. Booth mostró su faceta práctica al defender la creación de pensiones de ancianidad.

Bourgeois, Léon (1851-1925). Político, jurista y teórico social francés, Bourgeois ostentó toda una serie de cargos públicos y llegó a ser el encargado de la policía de París en 1887. Como miembro del Partido Radical tuvo cargos en el gabinete desde los que defendió la necesidad de reformas en la educación. Fue primer ministro entre 1895 y 1896 para implementar un plan de reforma social. Su libro más

notable, su mayor contribución al pensamiento solidario francés, fue *Solidarité.* Fue delegado en la primera y segunda Conferencias para la Paz de La Haya en 1899 y 1907. Antes de la Primera Guerra Mundial Bourgeois fue ministro de Asuntos Exteriores y de Obras públicas. Fue de gran utilidad para crear la Liga de Naciones y obtuvo el Premio Nobel de la Paz en 1920.

Breton, André (1896-1966). Nacido en Tinchebray, en Orne, al norte de Francia, fue primero dadaísta y cofundador de la revista de vanguardia *Littérature* (1919). Tras 1920 se separó del Dadá y fundó el Surrealismo francés, que, influido por la teoría freudiana, se dedicaba al «puro automatismo psíquico», en el que el pensamiento se liberaba de todo impedimento racional o moral. Autor de los dos principales manifiestos del movimiento (1924 y 1929) y de dos importantes novelas surrealistas, *Nadja* (1928) y *El amor loco* (1937), vinculó al movimiento al Partido Comunista, rompió con él en 1935 y pasó lo que quedaba de la década de 1930 en México con Leon Trotsky. Durante la ocupación alemana de Francia vivió en los Estados Unidos, regresando a casa en 1946.

Bujarin, Nikolai Ivanovich (1888-1938). Probablemente fue el teórico del marxismo más original del siglo xx. Su *Economía mundial del imperialismo* (1915) describía una nueva época de capitalismo militante y monopolístico que hacía mucho que había dejado de ser progresista. En *Hacia una teoría del Estado imperialista* (1916) llegaba a la conclusión de que el capitalismo monopolístico y el Estado monolítico y opresor están tan entreverados que eliminar a uno implicaría acabar también con el otro. Dio a Lenin muchos de los argumentos teóricos que legitimaron la

Revolución bolchevique de octubre de 1917, tras lo cual asumió la dirección de *Pravda*. En 1920 publicó su *Economía política de la transición*, en la que hacía un agudo análisis de los costes de la revolución y hacía notar la necesidad de una rigurosa dictadura del proletariado ejercida a través del Partido Comunista a efectos de maximizar la producción. En la primavera de 1921 abrazó el programa, más moderado, de Lenin, que se inscribía en la Nueva Política Económica y que, a grandes rasgos, se basaba en la economía mixta y la alianza entre proletarios y campesinos. En los años de 1928-1929, en que el programa de Stalin de colectivización forzosa de la agricultura e industrialización rápida rompió con la Nueva Política Económica, a Bujarin se le calificó de «opositor de derechas», se le denunció y perdió sus puestos oficiales, hasta ser expulsado del partido en 1937. Tras ser juzgado por traición fue ejecutado en 1938.

Butler, Josephine (1828-1906). Reformista excepcionalmente dedicada, que defendió diversas causas de las mujeres. Era miembro destacado del North of England Council for Promoting the Higher Education of Women y publicó *La educación y el empleo de las mujeres* en 1868. Cristiana devota, Butler creó un refugio para prostitutas en Liverpool y, en 1869, fue cofundadora de la National Association of the Ladies for the Repeal of the Contagious Diseases Act. Como parte de su campaña internacional contra esta ley, publicó *La constitución violada* (1871). *Una voz en el desierto* (1875) se publicó en francés y se tradujo a diversas lenguas. Tras el rechazo de la Contagious Diseases Act, Butler inició una campaña contra el gobierno británico por proveer de prostitutas a sus soldados en la India.

Cabral, Amílcar (1924-1973). Nació en Befata, en la colonia portuguesa de Guinea. En principio creyó que las luchas sindicales podrían garantizar la independencia nacional y ayudó a organizar el Partido Africano de la Independencia (PAI) para lanzar un ataque armado movilizando al campesinado. Lograron liberar grandes zonas del campo. En sus escasas pero influyentes obras, Cabral afirma que había que revitalizar la cultura tradicional de las masas africanas y hacer de ella, y no de la cultura pseudooccidental de las elites nativas, el fundamento del nuevo Estado independiente. Fue asesinado por el gobierno portugués.

Camus, Albert (1913-1960). Filósofo francés nacido en Argelia, novelista y ensayista que adquirió fama durante los años cuarenta debido a su trabajo como editor y escritor del periódico de la Resistencia francesa *Combat*. Entre sus obras más destacadas se cuentan *El extranjero* (1942) y el legendario ensayo *El mito de Sísifo* (1943), en el que explora la noción de lo absurdo y aborda los temas más importantes de la literatura existencialista francesa. En sus últimos escritos, Camus se interesó por el tema de la rebelión y la negación de la desesperanza, como demuestran su novela *La peste* (1947) y su ensayo *El hombre rebelde* (1951). Camus fue un intelectual público que condenaba el totalitarismo, tanto de izquierda como de derecha, en sus ensayos políticos. Su anticomunismo le llevó a discutir enérgicamente con su colega, y en ocasiones amigo, Jean-Paul Sartre. Sus ensayos sobre la crisis de Argelia generaron mucha controversia y también le causaron una profunda pena, al obligarle a reflexionar escépticamente sobre las dificultades del compromiso político en una era de

controversias ideológicas estridentes y melodramáticas.

Carson, Rachel (1907-1964). Nacida en Scarsdale, Pensilvania, Carson era una zoóloga de la Universidad Johns Hopkins que se unió a «US Fish» y el «Wildlife Service». Cada vez le interesaba más la biología marina, de modo que pasó muchos veranos investigando en el Woods Hole Marine Biological Laboratory de Massachusetts. Publicó *El mar que nos rodea* (1951) y *Primavera silenciosa* (1962), considerados hoy buenos ejemplos del ecologismo moderno. Demostró cómo penetraban en las cadenas alimenticias los pesticidas y otras sustancias químicas utilizadas por los agricultores, envenenando no sólo a los insectos, sino también a los pájaros, algunas especies de depredadores y a los seres humanos. Se dice que su libro inspiró enormemente al movimiento ecologista moderno.

Castoriadis, Cornelius (1922-1997). Nacido en Constantinopla, Castoriadis creció en Atenas y se unió al movimiento comunista griego muy joven. Pasó a formar parte de un grupo trotskista escindido al que siguió fiel tras escapar a Francia en 1945 huyendo de la guerra civil en Grecia; las ideas trotskistas inspiraron enormemente sus críticas al estalinismo. En 1948 se alejó de sus conocidos trotskistas y fundó *Socialismo o Barbarie* con Claude Lefort y otros. En 1949 crearon una revista que llevaba el mismo nombre y desde sus páginas se criticaba el comunismo y a intelectuales que se mantenían fieles a él, como Jean-Paul Sartre. *Socialismo o Barbarie* no contaba con muchos lectores, pero su antiestatismo beligerante y las ideas y análisis que publicaba, con artículos sobre la burocracia, los consejos obreros y la idea de revolución, desempeñó un gran papel en la gestación de las corrientes *gauchistes* de finales de los años

sesenta. Al margen de su carrera política, Castoriadis trabajó para la OCDE como economista y desde 1974 también ejerció como psicoanalista, un tema que le interesaba cada vez más. En 1974 publicó su mejor obra filosófica, *La institución imaginaria de la sociedad*, y se han publicado en otras lenguas selecciones de sus escritos.

Catlin, George E. G. (1896-1979). Estudió en Oxford y en Cornell y se le conoce por su intento de dar a la política un enfoque científico que pudiera contribuir a la paz mundial. En *La ciencia y el método de la política* (1927) afirma que, hasta el momento, «la ciencia de la política no ha sido más que un nombre hueco». En este volumen y el siguiente, *Un estudio de los principios de la política* (1930), describía a la política como una ciencia empírica que se basaba en el análisis del poder, la exclusión de valores, la recopilación de datos, el diseño de experimentos y la formulación de generalizaciones. Esta ciencia debía estar al servicio de políticos e implementadores de políticas públicas, así como de los ideales internacionales de cooperación. Puso en práctica sus ideas como consejero de la Sociedad Fabiana y el Partido Laborista Británico, y participó en la campaña a la presidencia estadounidense de Wendell Wilkie. Durante la Segunda Guerra Mundial, Catlin propuso la creación de una comunidad atlántica angloamericana e hizo un borrador de la declaración británica en el que se defendía el estatus de comunidad autónoma en el seno del imperio para la India. También escribió apasionadamente sobre la necesidad de la democracia, haciéndose propaganda a sí mismo. Catlin enseñó en muchas universidades estadounidenses, como Yale, Berkeley y McGill, y fue nombrado caballero por el gobierno británico debido a los servicios prestados en la

mejora de las relaciones en el seno de la Comunidad Atlántica angloamericana. La vida y obras de Catlin se recogen en su autobiografía *For God's Sake, Go! An Autobiography* (1972) y en las memorias de su esposa feminista y pacifista, Vera Brittain, *Testamento de experiencia* (1957).

Chamberlain, Houston Stewart (1855-1927). Nació en una familia de clase alta británica. Visitó Alemania por primera vez en 1870 y se convirtió en un gran admirador de la música y la filosofía de Richard Wagner. Convencido de la superioridad de Alemania, acabó casándose con una hija de Wagner y estableciéndose permanentemente en Alemania. En 1899 publicó *Los fundamentos del siglo xix* (1911), la exposición más elaborada de la superioridad aria y el racismo jamás escrita. Posteriormente, Chamberlain publicó otros libros sobre la cultura y la filosofía alemanas, así como sobre el racismo ario, y murió en Bayreuth. Adolf Hitler reconoció su gran influencia.

Cohen, G. A. (1941-2009). La obra intelectual de Cohen en torno al marxismo y, finalmente, como fiero defensor del igualitarismo hunde sus raíces en su pertenencia a una familia comunista de clase obrera de Montreal. Estudió Filosofía en Oxford y McGill y fue docente en el University College, Londres, durante veinte años. En esa época reconstruyó analíticamente el materialismo histórico y publicó *Karl Marx's Theory of History: a Defense* (1978). En 1985 obtuvo en Oxford la cátedra Chichele de Teoría social y política y, sin abandonar sus investigaciones en torno al marxismo (publicó *History, Labour and Freedom* en 1988), inició una etapa crítica con la obra de filósofos liberales como Rawls y Nozick, cuyos primeros frutos se plasmaron

en *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995).

Croce, Benedetto (1866-1952). Nacido en Peccasseroli, Apulia, Croce fue el filósofo más destacado de su época. Junto a Giovanni Gentile, lideró el renacimiento de la tradición idealista. En sus numerosas obras sobre estética, literatura, historia y ética quiso construir una filosofía humanista completa de la que hizo propaganda en su revista *La Critica* e influyó mucho en la editorial Laterza. Se convirtió en senador en 1910 y fue ministro de Educación bajo el gobierno de Giolitti entre 1920 y 1921. Conservador liberal, no se opuso a Mussolini inmediatamente. Sin embargo, acabó siendo uno de los mayores críticos del régimen fascista y el líder de la oposición liberal. Protegido por su fama y su fortuna privada, no se le obligó a abandonar su casa de Nápoles ni se le impidió publicar hasta la invasión aliada.

De Gasperi, Alcide (1881-1954). Nacido en una provincia (Trento) del Imperio austrohúngaro, formó parte de los movimientos católicos de su ciudad (cooperativas agrícolas, fundaciones, asociaciones, periódicos) y fue miembro del Parlamento de Viena entre 1911 y 1918. En la posguerra se convirtió en uno de los padres fundadores del Partito Popolare Italiano y, en 1921, se convirtió en diputado en Roma. En 1923 le nombraron secretario general del PPI, cargo que ostentó hasta que el régimen fascista disolvió el partido en 1926, encarcelándole en 1927. En 1928 buscó refugio en el Vaticano, donde se dedicó a reorganizar el Partido Católico, refundado en 1942 con el nombre de Democrazia Cristiana. Fue secretario general de este nuevo partido desde 1944. Entre 1944 y 1953, De Gasperi formó parte de todos los gobiernos italianos, primero como

ministro de Asuntos Exteriores y, de 1945 a 1953, como primer ministro. De hecho, fue el presidente que organizó la reconstrucción de Italia, la metió en la OTAN y participó en la creación de la Comunidad Económica Europea. Hay historiadores que denominan a esos años «la era de De Gasperi».

Derrida, Jacques (1930-2004). Nació en El-Biar, Argelia, en 1930, en el seno de una familia de ascendencia judía sefardí. Empezó a estudiar Filosofía en 1952 en la École Normale Supérieure de París. En 1957 contrajo matrimonio con Marguerite Aucouturier, con la que tuvo dos hijos. Enseñó en la Sorbona entre 1960 y 1964 y en el Departamento de Filosofía de la École Normale Supérieure entre 1965 y 1984. Pasó muchas temporadas en los Estados Unidos desde principios de los años setenta, donde enseñó en universidades como Yale, Johns Hopkins y la Universidad de California, Irvine; en París, donde también fue docente de la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Derrida tuvo un gran impacto entre la intelectualidad al publicar, en 1967, su famosa trilogía *La escritura y la diferencia, La voz y el fenómeno* y *De la gramatología,* a los que siguieron, en 1972, otras tres publicaciones, *En los márgenes de la filosofía, Diseminación* y *Posiciones* (una colección de entrevistas muy estructuradas), que lo convirtieron en uno de los filósofos vivos más reputados. Su idea de la deconstrucción, una forma de abordar textos y otros fenómenos que hace hincapié en sus incoherencias internas constitutivas, ha sido retomada por muchos pensadores del ámbito de una amplia gama de disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades. También ha influido en el arte y la arquitectura y, en sus últimos años, Derrida colaboró con el arquitecto Peter

Eisenman. A lo largo de su vida apoyó infinidad de causas políticas, como la concesión de derechos a los inmigrantes argelinos que viven en Francia y la Carta 77 checa (durante una de sus visitas fue encarcelado brevemente, acusado falsamente de asuntos de drogas). Recibió el doctorado *honoris causa* por la Universidad de Cambridge en 1992, lo que suscitó una gran controversia debido a lo que ciertos intelectuales anglófonos calificaron de «nihilismo cognitivo» en sus ideas filosóficas.

Dewey, (1859-1952). Fue el sabio oficial de los Estados Unidos durante mucho tiempo, tras unir la filosofía pragmática a la política democrática y la educación en una fructífera síntesis. Se licenció en la Universidad Johns Hopkins e influyeron mucho sobre él tanto Hegel como Kant, aunque posteriormente rechazara su idealismo para defender lo que denominaba «experimentalismo» y retuvo su ambición de explicar el progreso humano de forma unitaria. Pero su solución pasaba por la existencia de seres humanos capaces de hallar soluciones, había que crear hábitos de interacción social y utilizar los conocimientos para dirigir los procesos de cambio. Enseñó en la Universidad de Chicago desde 1894, donde fundó la University Elementary School (conocida como la «Lab School»), y después en Columbia, donde se jubiló en 1930, aunque siguió enseñando como profesor emérito hasta 1939. En 1937 presidió una comisión de investigación que daba la razón a Trotsky contra Stalin y suscitó grandes controversias. Fue sólo una de las muchas campañas públicas y publicaciones divulgativas que fue publicando junto a sus trabajos académicos.

Dilthey, Wilhelm (1833-1911). Fue uno de los fundadores de la hermenéutica, una teoría de la interpretación que ponía

el acento en la historicidad de los textos y el papel desempeñado por el lenguaje en las ciencias humanas. Tras estudiar Teología en Heidelberg y Berlín, donde escribió sobre la hermenéutica y la ética de Schleiermacher, Dilthey trabajó en diversas universidades antes de obtener, en 1882, la cátedra de Filosofía que ocupara Hegel. En 1883 publicó una gran introducción a las ciencias humanas, el primero de dos volúmenes en el que hablaba del contexto del que surgen la voluntad, la reflexión y la acción a partir de las cuales interpretamos y comprendemos. Dilthey daba gran importancia a la conciencia reflexiva inmediata y esbozó una nueva psicología que estudiara la experiencia vital. En sus últimas obras renunció a la psicología como ciencia base y volvió a la hermenéutica. Dilthey fue uno de los primeros en darse cuenta de la importancia que tenían el sentido y la intencionalidad para una conciencia que vinculaba muchas de las respuestas filosóficas al positivismo. En el cambio de siglo se mostró impresionado por la fenomenología de Husserl, que consideraba una tarea relacionada con la suya.

Dossetti, Giuseppe (1913-1996). Intelectual especialista en derecho canónico, Dossetti se involucró en política durante la guerra, formando parte de la Resistencia. En 1945 se convirtió en vicesecretario de la Democrazia Cristiana. La simpatía que sentía hacia la república y sus ideas sobre la reforma del Estado y de la política económica le llevó a discutir con De Gasperi y las secciones más moderadas del partido. Fue una figura importante en la asamblea constituyente que aprobó la constitución de la República italiana entre 1946 y 1947. También era el hombre tras la revista *Cronache Sociali* (1947-1951), que promovió una serie de reformas sociales y defendió la idea de Italia como

país neutral (se oponía a la entrada en la OTAN). En 1952, tras perder las batallas abiertas en el seno de su partido, se retiró de la política activa y se hizo sacerdote.

Durkheim, Émile (1858-1917). Nacido en Epinal, Francia, en el seno de una familia de rabinos, Durkheim dedicó su vida intelectual al estudio de las formas sociales, morales y religiosas de la sociedad moderna. Se convirtió en uno de los fundadores de la sociología y ardiente defensor de la Tercera República francesa. Estudió Filosofía en la École Normale Supérieure con Renouvier y Boutroux y, tras dar clases en diversos liceos de París, impartió su primer curso universitario de sociología en Burdeos, en 1887. Más tarde fundó allí mismo una revista, *L'année sociologique*. Enseñó en la Sorbona desde 1902 hasta su muerte. Murió muy apenado por la muerte de su hijo y muchos amigos en la Primera Guerra Mundial.

Dworkin, Ronald (1931-2013). Formado tanto en derecho como en filosofía, Dworkin ejerció la abogacía durante un breve periodo de tiempo antes de empezar a enseñar Derecho en las universidades de Yale y Oxford. En sus primeros escritos importantes sobre jurisprudencia se mostró muy crítico con el positivismo jurídico, como se ha recogido en *Los derechos en serio* (1978). Posteriormente hizo varias contribuciones a la teoría política liberal, sobre todo en la vertiente del análisis de derechos, e intentó elaborar una teoría de la igualdad (cfr. *Virtud soberana: teoría y práctica de la igualdad*, 2002). También escribió sobre diversos aspectos de las políticas públicas, la acción afirmativa, la asistencia sanitaria y problemas como el aborto o la eutanasia (cfr. *El dominio de la vida*, 1993).

D'Eaubonne, Françoise (1920-2005). Teórica feminista

francesa que acuñó el término «ecofeminismo» en *El feminismo o la muerte* (1974). Afirma que las mujeres están construidas biológicamente para tener una conexión íntima y especial con el mundo natural. En *Féminisme-Ecologie: révolution ou mutation* (1978) ampliaba sus puntos de vista sobre las mujeres y la naturaleza, ejerciendo gran influencia sobre el pensamiento feminista en Europa y otros lugares.

Erikson, Erik H. (1902-1994). Psicoanalista infantil, estudió con Anna Freud, con la que también realizó trabajo de campo antropológico. La obra más influyente de Erikson sigue siendo *Infancia y sociedad*, junto a sus biografías de Lutero y de Gandhi. La versión que diera Erikson de la psicología del ego estaba pensada para corregir los desfases del negativismo implícito en el psicoanálisis anterior. Erikson intentaba acercar el psicoanálisis a las ciencias sociales a través de estudios biográficos para ampliar el horizonte de los médicos clínicos.

Fanon, Frantz (1925-1961). Nació en la colonia francesa de Martinica. Se unió a los movimientos de resistencia de la Francia libre y peleó en las Indias Occidentales, el norte de África y Europa, obteniendo una medalla al valor. Más tarde se hizo psiquiatra y trabajó en un hospital argelino. Fue expulsado de Argelia debido a que simpatizaba con la lucha independentista. Sus escasas obras ejercieron una enorme influencia, pues en ellas exploraba cuidadosamente el daño moral y psicológico causado por el gobierno colonial y la humillación racial. Estudió asimismo los problemas de reconstruir un yo fragmentado y culturas nacionales igualmente rotas.

Foucault, Michel (1926-1984). Nació en Poitiers, Francia, donde su padre era un eminente cirujano local. Tras

graduarse en la Escuela Saint-Stanislas, Foucault ingresó en el prestigioso Liceo Henri IV de París y, en 1946, se le admitió en la École Normale Supérieure al ser el cuarto mejor alumno. Se licenció en Filosofía en 1948 y en Psicología en 1950, recibiendo en 1952 su título de psicopatología. Fue miembro del Partido Comunista durante un breve espacio de tiempo, a principios de la década de 1950. Entre 1954 y 1958, Foucault enseñó Francés en la Universidad de Uppsala, en Suecia, y pasó dos años como agregado cultural en Varsovia y Hamburgo. En 1960 se convirtió en decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Clermont-Ferrand, donde publicó su primera gran obra, la *Historia de la locura en la época clásica* (1961). Cuando el compañero de Foucault, el sociólogo Daniel Defert, fue a Túnez a cumplir con su voluntariado, Foucault le siguió y enseñó allí entre 1966 y 1968. Volvió a París para dirigir el Departamento de Filosofía de la Universidad de París VIII en Vincennes y, en 1970, obtuvo la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento en el Collège de France. A finales de los años sesenta y principios de los años setenta Foucault se vio envuelto en diversos tipos de activismo de izquierdas, sobre todo en torno al tema de los presos y el sistema de prisiones, al que dedicó uno de sus libros más conocidos, *Vigilar y castigar* (1975). También pasó bastante tiempo en los Estados Unidos, a menudo ejerciendo como docente. Dedicó la última década de su vida a *Historia de la sexualidad* (1976-1984), un proyecto monumental e inacabado del que se publicaron tres volúmenes antes de su muerte. Foucault fue un experimentador incansable, no sólo a la hora de pensar o escribir, sino que también experimentó con drogas, con su

cuerpo y su sexualidad. Fue uno de los primeros personajes públicos en morir de sida.

Fouillée, Alfred (1838-1912). Fue un filósofo y sociólogo francés de tendencia evolucionista. Durkheim afirmaría de este autodidacta que era fiel al «método de la conciliación». Quería reconciliar ideas como determinismo y libertad, idealismo y naturalismo, individualismo y solidaridad en una nueva síntesis metafísica en la que tuviera un destacado lugar la fuerza de las ideas e ideales *(idées-forces)*. Al igual que otros pensadores franceses progresistas de la época, Fouillée buscaba un punto intermedio entre el liberalismo y el socialismo, en el que pudiera tener cabida el individualismo junto al bien común y se gestara un equilibrio entre el interés particular y el principio de solidaridad. Al igual que Durkheim, concedía gran importancia al papel que podía desempeñar la educación a la hora de resolver conflictos sociales, un proyecto en el que también desempeñaba un papel fundamental el enfoque científico (social). Entre sus obras cabe mencionar *La proprieté sociale et la démocratie* (1884), sobre la que Durkheim escribió una reseña muy crítica, *L'en seig ne ment au point de vue national* (1891), y *La psychologie des idées-forces* (1893).

Freud, Sigmund (1856-1939). Los padres de Freud eran los dos judíos pertenecientes a una pequeña minoría local de una ciudad actualmente situada en la República Checa. En 1859, siendo él muy pequeño, la familia se mudó a Viena. Si bien el Imperio de Habsburgo era mayoritariamente católico, los judíos disfrutaban de derechos de ciudadanía plenos y, a principios del siglo XX, Viena contaba con la mayor población judía de las ciudades de Europa Occidental. Durante un

tiempo Freud creyó que los problemas de sus pacientes provenían del hecho de haber sufrido abusos sexuales en la infancia, pero, a partir de 1897, Freud abandonó su teoría de la seducción concluyendo que la neurosis era el resultado de los deseos y anhelos de una naturaleza sexual infantil. A finales de 1899, Freud publicó *Interpretación de los sueños,* que consideró el resto de su vida su mayor contribución a la ciencia. En 1902 obtuvo una plaza en la Universidad de Viena y empezó a celebrar seminarios semanales en su casa. Las dificultades intelectuales que tuvo que vencer constituyen el núcleo de su biografía, ya que, como él mismo escribiera en 1935: «El psicoanálisis ha cambiado el contenido de mi vida entera… ninguna de mis experiencias personales tiene interés comparada con mi relación con esta ciencia». Freud murió en el exilio, en Londres, en 1939 y, aunque no era un judío practicante, sus restos se cremaron y se depositaron en una vasija griega antigua.

Fromm, Erich (1900-1980) Nació en Fráncfort, donde estudió Derecho. Posteriormente se trasladó a Heidelberg, donde estudió Sociología, Psicología y Filosofía. En 1924 empezó a ejercer el psicoanálisis y siguió siendo terapeuta toda su vida. En 1930 comenzó a colaborar con la Escuela de Fráncfort y escribió sobre la relación existente entre el psicoanálisis y el marxismo. Se vio obligado a emigrar a los Estados Unidos en 1933, lo que le alejó de la Escuela de Fráncfort. Dedicó las últimas décadas de su vida al estudio de las sociedades contemporáneas, haciendo hincapié en las causas de la agresividad y en la evolución de un humanismo socialista.

Furet, François (1927-1997). Furet nació en París y estudió en la Sorbona. Pertenecía a un grupo de brillantes

historiadores que se afiliaron al Partido Comunista, si bien desde muy joven se mostró muy crítico con el «pope» de los estudios sobre la Revolución francesa, Albert Soboul. Dejó el partido en 1956 y, en sus obras posteriores sobre la Francia de los siglos XVIII y XIX, intentó explicar el fracaso del marxismo y el comunismo. En 1978 publicó *Pensar la Revolución francesa*, una crítica a la idea marxista y jacobina de la revolución y una defensa de las interpretaciones liberales asociadas a Alexis de Tocqueville. Su libro tuvo un gran impacto más allá de los confines de la historiografía sobre la Revolución francesa, asentando su fama de ser el historiador más destacado de la revolución y el intelectual liberal francés más importante desde Raymond Aron. Para conmemorar el bicentenario publicó (junto a Mona Ozouf) un voluminoso *Diccionario crítico de la Revolución francesa* (1988). Este canonizó su interpretación de la revolución, a la que consideraba no el producto de la lucha de clases económica, sino de la lucha política e ideológica, y a la que se negaba a ver como un «bloque» indivisible, diferenciando entre sus momentos «liberales» y «totalitarios». Furet ingreso en la Académie Française poco antes de su muerte.

Gandhi, Mahatma [Mohandas K.] (1869-1948). Nacido en Gujarat, India, Mohandas Gandhi, al que llamaban *mahatma* (alma grande), se convirtió en abogado en Londres debido a sus grandes aspiraciones morales. Tras vivir 22 años en Sudáfrica, donde primero trabajó como abogado y luego fue activista, volvió a la India para convertirse en el líder indiscutible del movimiento independentista indio. Logró convencer a sus compatriotas de que la *satyagraha*, o resistencia no violenta, era la única forma moralmente aceptable de luchar contra las injusticias, incluido el

dominio británico en la India. En sus múltiples obras y discursos defendía un sistema basado en necesidades mínimas, la descentralización política y económica y un Estado no violento con una presencia mínima de fuerzas policiales y escasas prisiones y efectivos militares. Fue asesinado poco tiempo después de que la India obtuviera la independencia por un activista hindú que le acusaba de favorecer a los musulmanes.

Gentile, Giovanni (1875-1944). Gentile era siciliano y ocupó cátedras de Filosofía en diversas universidades italianas. En 1920 ya era el filósofo más prestigioso del país, sólo superado por Benedetto Croce. Gentile creó su propio sistema de filosofía idealista, denominada «actualismo». Al afiliarse al Partido Fascista se le reconoció oficialmente como el intelectual más destacado. Fue brevemente ministro de Educación y durante muchos años presidente del Instituto Nacional fascista de Cultura, así como director de la *Enciclopedia italiana*. Gentile desarrolló el concepto de «Estado ético» totalitario, que elevaría a sus conciudadanos a un nuevo nivel de pedagogía. Escribió el artículo «Doctrina fascista» que firmó Mussolini para que constituyera el artículo correspondiente de la *Enciclopedia* en 1932 y fue fiel al *Duce* hasta el final. En 1944 le asesinó la Resistencia en Florencia. Es el único pensador fascista cuyas obras siguen siendo publicadas y estudiadas por filósofos y politólogos. Entre ellas cabe mencionar *Genesi e struttura della società* (1946) y *Fondamenti della filosofia del diritto* (1915).

Goldman, Emma (1869-1940). Nació en Rusia, pero emigró a Norteamérica en 1886, donde pronto se convirtió en activista anarquista. En 1892, ella y su compañero, Alexander Berkman, intentaron asesinar al magnate del

acero Henry Clay Frick y, en 1893, la llamaban «Emma la Roja». En 1917 la encarcelaron por su abierta oposición a la guerra y la deportaron a Rusia, donde quedó totalmente decepcionada al conocer el régimen revolucionario. Se fue en 1921 y, tras viajar varios años por Europa, llegó a España a comienzos de la Guerra Civil. Murió en Canadá intentando reunir dinero para la causa española. Entre sus obras cabe mencionar: *El anarquismo y otros ensayos* (1910), *El significado social del drama moderno* (1914), *Mi decepción con Rusia* (1923-1924), *Viviendo mi vida* (1931).

Gompers, Samuel (1850-1924), líder laborista estadounidense. Nacido en Londres, Gompers y su familia emigraron a los Estados Unidos en 1863. Activista del sindicato del tabaco, estuvo presente en la fundación de la Federación de Oficios Organizados y Uniones Sindicales de los Estados Unidos y Canadá en 1881. Se convirtió en su presidente y en 1886 reorganizó los sindicatos y creó la Federación Americana del Trabajo, siendo su primer presidente electo, puesto que retuvo hasta su muerte, a excepción del año 1895. Fue muy pragmático promoviendo la regulación laboral e incitaba a los sindicatos a cooperar con los empresarios. Se resistió a las tendencias socialistas o radicales, centrándose en los aumentos salariales y otros logros materiales. Durante la Primera Guerra Mundial, Gompers logró convencer a los sindicatos de que apoyaran al gobierno.

Gramsci, Antonio (1891-1937). Nacido en Cerdeña, Gramsci obtuvo una beca para estudiar en la Universidad de Turín en 1911 y se unió al Partido Socialista Italiano en 1913. Inspirándose en la Revolución bolchevique y el poso político que había dejado entre los trabajadores de Turín,

Gramsci fundó un semanario socialista, *L'Ordine Nuovo,* en 1919, convirtiéndose en miembro fundador del Partido Comunista Italiano en 1921. Durante los tres años siguientes trabajó para el Comintern en Moscú y, en 1924, volvió a Italia para erigirse en líder del partido. En 1926 fue arrestado y encarcelado hasta su muerte, acaecida en 1937. Allí escribió sus voluminosos *Cuadernos de la cárcel,* cuya amplitud de miras en el plano sociohistórico y agudeza lo han convertido en una de las obras que mayor influencia han ejercido sobre el marxismo occidental.

Green, Thomas Hill (1836-1882). Nacido en Birkin, Yorkshire, a Green le educó su padre, que era clérigo. Posteriormente estudió en Rugby y Balliol. Vivió en Oxford el resto de su corta vida. En 1860 pasó a ser miembro de la Junta Rectora de la Universidad de Balliol, involucrándose cada vez más en política universitaria y reformas, en tiempo del decanato de Benjamin Jowett. En 1878 fue elegido profesor de la cátedra Whyte de Filosofía moral de Oxford. Demócrata, liberal y pastor luterano, Green incitaba a los estudiantes a dedicarse al servicio social y fue el primer profesor universitario elegido consejero por la ciudad, no por la universidad, de Oxford. Green criticaba las ideas reduccionistas de la naturaleza humana y el Estado que hallaba en el utilitarismo y el hobbesianismo y construyó un modelo rival basado en Platón, Kant y Hegel, en el que la comunidad política buscaba el bien común y el desarrollo de las capacidades morales de todos los ciudadanos. Muchas de sus clases se publicaron póstumamente.

Habermas, Jürgen (1929-). Nacido en Dússeldorf, Habermas tal vez sea el teórico social del siglo xx que mayor influencia ha ejercido. Tras estudiar Filosofía, Historia y

Psicología en Gotinga, obtuvo su doctorado en Bonn y se convirtió en el ayudante de Adorno en Fráncfort en 1956. En 1962 publica *La transformación estructural de la esfera pública*. Fue profesor de Filosofía y Sociología en Fránc fort en 1964, donde simpatizó con las protestas estudiantiles de finales de los años sesenta. Dejó Fráncfort en 1971 para dirigir el Instituto Max Planck de Starnberg, Baviera. Allí continuó su prolífica reconstrucción del materialismo histórico, publicando su volumen doble *Teoría de la acción comunicativa* en 1981, antes de volver a su cátedra de Filosofía y Sociología de Fráncfort, en 1984.

Haeckel, Ernst (1834-1919). Naturalista y ecologista de vanguardia alemán, nacido en Potsdam y educado en Wurzburgo, Viena y Berlín. Liberal inconformista y devoto admirador desde el principio de Charles Darwin, Haeckel era un personaje controvertido en una época conservadora. En 1869 acuñó el término *Oecologie*, traducido como «ecología», en su libro *Las maravillas de la vida* (1904), donde la definía como «el cuerpo de conocimiento concerniente a la economía de la naturaleza; el análisis de la relación total del animal con su entorno orgánico e inorgánico… La ecología estudia todas esas complejas interrelaciones a las que hace referencia Darwin cuando habla de las condiciones en las que se da la lucha por la existencia». Autor popular y prolífico en sus días, hoy se le considera el fundador de la ecología y su pensamiento sigue ejerciendo una profunda influencia sobre el ecologismo moderno.

Hanafi, Hasan (1935-). Estudió en París, en la Sorbona, y obtuvo un doctorado en Filosofía en 1966. Actualmente es profesor de Filosofía en la Universidad de El Cairo. En sus

primeros ensayos afirma que para resolver los problemas a los que se enfrentan las sociedades árabes hay que reconciliar dos ideales: el nacionalista y el político-islámico. Diseñó un proyecto islámico de izquierda que se materializó durante un breve periodo en una revista en 1981. Hanafi se considera un *faqih* (intérprete jurista) y un activista. Su mayor obra es *Heritage and Renewal* (1981), un proyecto con tres partes: Nuestra posición desde la Tradición Antigua, Nuestra posición desde la Tradición Occidental y Nuestra posición desde la realidad. La primera parte consta, por lo pronto, de cinco volúmenes. En su *Introduction to the Science of Occidentalism* (1992), incluida en la segunda parte, hace una lectura crítica de la cultura y el pensamiento occidentales. En 1997, tras una conferencia pública, Hanafi se convirtió en objetivo de los radicales islámicos.

Hardin, Garrett (1915-2003). Ecologista y medioambientalista estadounidense nacido en Texas y formado en las universidades de Chicago y Stanford. Hardin ha sido un defensor explícito del control de la natalidad y otras políticas controvertidas. Sostiene que los programas de ayuda contra el hambre y otros han de condicionarse al control de la natalidad. En su ensayo «La tragedia de los comunes» (1968) demuestra que un acceso público ilimitado al uso de tierras comunales (o a cualquier otro recurso, incluidos los océanos) conduce inevitable y trágicamente a una superación de la capacidad de asumir el exceso, es decir, su capacidad para mantener a los que lo usan. Tras explicar por qué, asegura que la solución a la pesca incontrolada, la falta de pastos y otras formas de degradación social está en «la coacción mutua y consentida por parte de una mayoría de los afectados». Entre las obras de Hardin cabe mencionar:

Exploring New Ethics for Survival (1972), *The Limits of Altruism* (1977) y *Filters against Folly* (1985).

Hart, H. L. A. (1907-1992). Herbert Hart estudió en el New College de Oxford y ejerció el derecho ocho años antes de empezar a trabajar para la inteligencia militar durante la Segunda Guerra Mundial, tras lo cual regresó a Oxford, primero como tutor de Filosofía y luego como profesor de Derecho. Hart introdujo las pioneras técnicas analíticas de J. L. Austin y Gilbert Ryle en la teoría del derecho. Tras una primera obra en coautoría con A. M. Honoré, *Causation in the Law* (1959), escribió su mayor obra jurídica, *The Concept of Law* (1961). Se mostró contrario a un derecho «moral» en *Law, Liberty and Morality* (1963) y publicó varios estudios sobre la teoría del castigo bajo el título *Punishment and Responsability* (1968). Hart dejó su cátedra en 1967 y fue elegido director del Brasenode College de Oxford en 1972.

Hayek, Friedrich (1899-1992). Nacido en Viena, Hayek se convirtió en miembro de la Escuela de Economía austriaca. El tema central de su pensamiento político, basado en la planificación y el colectivismo, llamó la atención por primera vez en *Camino de servidumbre* (1944), en el que extendía su crítica al totalitarismo a la socialdemocracia (que denominaba un «camino de servidumbre»). Durante las décadas de 1960 y 1970, cuando el intervencionismo keynesiano dominaba el panorama de la política occidental, no se le tuvo en cuenta. Pero en los años setenta y ochenta obtuvo fama internacional criticando la planificación estatal realizada en Gran Bretaña y los Estados Unidos. En 1974 obtuvo el Premio Nobel de economía. En la década de 1980, Ronald Reagan y Margaret Thatcher adoptaron sus teorías no intervencionistas en los Estados Unidos y Gran

Bretaña, respectivamente. Murió en Friburgo, tras asistir al colapso de la Unión Soviética y la difusión de la economía de libre mercado a lo largo y ancho del mundo.

Heidegger, Martin (1889-1976). Heidegger nació en la pequeña ciudad de Messkirch, en el suroeste de Alemania. Su padre era el encargado del mantenimiento y la bodega de la parroquia local. En 1903 obtuvo una beca para cursar el bachillerato en un internado en Constanza. Por entonces pretendía ser seminarista y en 1906 se mudó a Friburgo, donde terminó el bachillerato con la ayuda de la Iglesia católica. En 1909 postuló como novicio en la Compañía de Jesús, pero le rechazaron enseguida, oficialmente debido a sus problemas cardíacos, e ingresó en la Universidad de Friburgo. En 1911 dejó totalmente la carrera eclesiástica y se volcó en el estudio de la filosofía. En 1917 contrajo matrimonio con una protestante, Elfriede Petri, y un año después era el ayudante de Husserl en Friburgo. En 1923 obtuvo un contrato en la Universidad de Marburgo, donde mantuvo un apasionado romance con una de sus estudiantes, Hannah Arendt. En 1927 se publicó su obra maestra, *Ser y tiempo*, y en 1929 ocupó la cátedra de Filosofía de Husserl en Friburgo. En abril de 1933, Heidegger fue elegido rector de la Universidad de Friburgo y el 1 de mayo se afilió al Partido Nazi. Durante todo un año pronunció fervorosos discursos a favor del régimen e implementó sus políticas académicas intentando mitigar algunos de sus rasgos más crudos. Dimitió de su cargo de rector en abril de 1934, siguió con sus clases y publicó poco hasta después de la Segunda Guerra Mundial. En 1946 el Comité de Desnazificación de las fuerzas de ocupación francesas le retiró la *licentia docendi* y su universidad le concedió el

emeritazgo. Heidegger siguió escribiendo y enseñando con energía y visitó Francia y Grecia en diversas ocasiones. Murió en 1976, tras emplear sus últimos días ayudando en la edición de sus obras completas, la *Gesamtausgabe,* que aún no se ha completado. Fue enterrado en el cementerio de la parroquia de Messkirch.

Hilferding, Rudolf (1877-1943) fue el economista marxista más destacado de su época. En 1904 defendió su teoría de la plusvalía en los *Marx-Studien* frente a Böhm-Bawerk y, seis años después, se trasladó a Alemania, donde escribió su principal obra, *El capital financiero* (1910), un estudio sobre el capitalismo en la era del imperialismo que tuvo un gran impacto. En 1923 se convirtió en ministro socialdemócrata de Economía y finanzas, siendo reelegido en 1928. Fue capturado en Francia durante la Segunda Guerra Mundial por la policía nazi y no se sabe con certeza si murió en el campo de concentración de Buchenwald o se suicidó.

Hitler, Adolf (1889-1945) nació ciudadano austriaco, hijo de un funcionario. Hitler se mudó a Alemania en 1913 y sirvió en el ejército durante la Primera Guerra Mundial, afiliándose al Partido Nazi en 1919. Tras el fallido *Putsch* de 1923 y en los años que pasó en la cárcel tras el suceso escribió *Mein Kampf* (1925), obra en la que describía los principios fundamentales de la ideología nacionalsocialista. Hitler se convirtió rápidamente en el líder incuestionado del partido y ganó las elecciones en 1930 y 1932. En 1933 fue elegido canciller constitucional de Alemania y se le concedieron poderes para que ejerciera la dictadura durante cuatro años. Posteriormente retuvo estos poderes *sine die,* erigiéndose en presidente y jefe del Estado en agosto de 1934. En 1936 ocupó Austria y dos años más tarde parte de

Checoslovaquia. Inició la Segunda Guerra Mundial invadiendo Polonia en 1939 y después Francia y otros países occidentales en 1940 y Grecia, Yugoslavia y la Unión Soviética en 1941. Se suicidó en Berlín en abril de 1945.

Hobhouse, Leonard Trelawny (1864-1929), filósofo y periodista socialista británico. Siendo un joven estudiante de Oxford se interesó por el holismo evolucionista, que podía demostrarse empíricamente. Esto influyó sobre sus ideas liberal-socialistas, que expresó magistralmente en su ya clásica obra *Liberalism* (1911), la cual ejerció una gran influencia sobre los nuevos liberales. Fue escritor, líder y periodista del *Manchester Guardian*, aunque también escribió para otras publicaciones liberales como *The Nation*. En 1908 obtuvo la primera cátedra de Sociología de la London School of Economics and Political Science, donde prosiguió sus estudios sobre desarrollo social comparado, centrándose en el uso de la razón y en la cooperación. Al principio simpatizaba con el idealismo filosófico, pero criticó el hegelianismo alemán tras la Primera Guerra Mundial.

Hobson, John Atkinson (1858-1940), teórico social británico y también economista y periodista. Hobson elaboró la teoría del subconsumo, posteriormente reconocida por Keynes, y una crítica del imperialismo, que ligaba a plusvalías ilegítimamente obtenidas y al capitalismo financiero. Creía que los conflictos sociales exigían soluciones éticas y económicas que pasaban por la redistribución de los recursos. El organicismo liberal de Hobson desempeñó un papel decisivo en el seno del nuevo liberalismo británico, cada vez más preocupado por el bienestar y la reforma social, que partía de premisas económicas, sociológicas, psicológicas y politológicas. Formó

parte de muchos grupos en calidad de activista, entre ellos de Rainbow Circle, South Place Ethical Society y Union of Democratic Control. Hobson fue un prolífico escritor con más de 50 libros y panfletos en su haber, muchos de ellos publicados en *The Nation* y *The Manchester Guardian*.

Ho Chi Minh o «El que ilumina», nombre real: Nguyen Tat Thanh (1890-1969) fue un líder comunista vietnamita y presidente de Vietnam del Norte entre 1954 y 1969. Había nacido en el pueblo de Kimlien, en Annam (Vietnam Central). Su padre era oficial y dimitió para protestar por la ocupación francesa de su país. Tras viajar por todo el mundo durante algunos años realizando todo tipo de trabajos serviles llegó a París, donde se convirtió en uno de los miembros fundadores del Partido Comunista. Fue entrenado en Moscú a finales de 1924 y enviado a China (1925-1927), donde organizó el Partido Comunista de Indochina (posteriormente Partido Comunista Vietnamita) con ayuda de los exiliados vietnamitas. Pasó la década de 1930 viajando de China a Moscú y estuvo dos años en una cárcel de Homg Kong (1931-1933), para volver a Vietnam tras la invasión japonesa de 1941 y ayudar a organizar el movimiento independentista de su país (Viet Minh). En 1945, Ho Chi Minh proclamó la República Democrática de Vietnam del Norte y puso en práctica una política contra el colonialismo francés, derrotando a los galos en 1954, en la batalla de Dien Bien Phu. En las negociaciones habidas en Ginebra se dividió el país a lo largo del paralelo diecisiete. Como presidente, Ho consolidó el régimen comunista en el Norte, pero, en la década de 1960, se reabrieron las hostilidades con sus vecinos del sur, que, gracias al apoyo de los Estados Unidos, se habían negado a celebrar las

elecciones exigidas por el acuerdo de Ginebra. Promovió un movimiento guerrillero en el sur, el Frente de Liberación Nacional, o Viet Cong, para liberar a Vietnam del Sur de los diversos gobiernos títere que Estados Unidos mantenía allí. Murió de un fallo cardíaco en Hanoi, el 3 de septiembre de 1969. Cuando los comunistas conquistaron el sur en 1975 cambiaron el nombre de la capital, Saigón, por el de Ho Chi Minh City. Ho, denominado con razón el Saint-Just del siglo XX, desplegó un gran talento organizativo y una gran capacidad para explotar los sentimientos nacionalistas y las injusticias padecidas por los campesinos. Si bien fue una especie de leyenda para los estudiantes de izquierdas de finales de la década de 1960, siempre fue un activista, más que un teórico. Sus principales obras son tempranas: un panfleto sobre el racismo europeo y norteamericano, titulado *Black Race* (1924), y *Le procès de la colonisation française* (1926).

Horkheimer, Max (1895-1973). Nacido en Stuttgart, Horkheimer fue el fundador de lo que luego se conocería por el nombre de Escuela de Fráncfort. Empezó estudiando Psicología, pero luego se interesó por la filosofía y escribió una tesis doctoral sobre Kant que leyó en 1924. En 1930 se convirtió en el todopoderoso director del Institute for Social Research de Fráncfort e impulsó una teoría social crítica incluso durante sus años de exilio en los Estados Unidos. Publicó diversos y destacados ensayos sobre la teoría crítica en la década de 1930 y en 1947 la *Dialéctica de la Ilustración* en coautoría con Adorno. Tras la Segunda Guerra Mundial Horkheimer volvió a Alemania y siguió publicando profusamente, aunque desde una perspectiva mucho más conservadora, sobre la cultura y la política contemporáneas.

Iqbal, Muhammad (1873-1938). Se le considera el poeta-filósofo de Pakistán y nació en el Punjab. Estudió en el Government College de Lahore, licenciándose en Filosofía en 1899. Fue lector de Árabe en la University Oriental College de Lahore. Iqbal prosiguió sus estudios en Alemania y Gran Bretaña. En 1907 obtuvo un doctorado por la Universidad de Múnich y fue admitido en el Colegio de Abogados de Gran Bretaña. También estudió Filosofía en el Trinity College de la Universidad de Cambridge. En 1908 entró en contacto con la liga musulmana All-India. Por mediación de la Liga expresaba su preocupación sobre las condiciones políticas y culturales de los musulmanes del subcontinente indio. En 1930 pronunció un discurso ante la Liga en el que expuso su idea de las dos naciones de India. Ese discurso es el fundamento conceptual de Pakistán. Iqbal consideraba que la nación musulmana debía ejercer su derecho a la autodeterminación en el contexto hindú y propugnaba la unificación cultural de los musulmanes. Sus ideas formaron la base ideológica necesaria para exigir la creación de un Estado musulmán independiente. La Liga Musulmana las hizo suyas en 1940, bajo el liderazgo de Muhammad Ali Jinnah. La idea que tenía Iqbal del Yo, y su forma de ver a Oriente y Occidente, se reflejan claramente en poemas como «Secrets of the Self» (1915). En su *Reconstruction of Religious thought in islam*, Iqbal articuló los principios de una novedosa aproximación a la religión.

Al-Jabiri, Muhammad Abid (1936-) nació en el sudeste de Marruecos y estudió Filosofía en la Universidad de Rabat. Se doctoró en 1980 con una tesis sobre Ibn Khaldun. Actualmente enseña Filosofía en la Universidad Muhammad V de Rabat. En la década de 1970 empezó a publicar

estudios sobre el pensamiento islámico. En los años ochenta publicó una colección de ensayos sobre filosofía islámica titulada *Nahnu wa al-Turath*. En 1982 publicó *al-Kitab al-'Arabi al-Mu'asir*, en el que hacía una lectura crítica del pensamiento árabe de la época moderna. Su obra denota la influencia del pensamiento estructuralista y postestructuralista. Su *Critique of Arab Reason* (1986), una obra en tres volúmenes, se basa en la arqueología de los sistemas de conocimiento de Foucault. En esta última década ha escrito sobre la democracia, la sociedad cicil y los derechos humanos en el mundo árabe.

James, William (1842-1910). Hermano mayor del novelista Henry James y miembro de una ilustre familia estadounidense, James se convirtió en el filósofo que más influiría sobre el pragmatismo y fue asimismo un psicoanalista pionero. Tras estudiar y doctorarse en Harvard, no dejó de enseñar en esa institución, donde también enseñó Psicología. A principios de la década de 1870, James creó el primer laboratorio psicológico de Estados Unidos. Creía que la mente era activa por naturaleza, lo que solucionaba muchas antiguas disputas filosóficas y creencias que daban por sentado que la mente era pasiva y reflexiva. A James le fascinaba la religión e intentaba defender y explicar la posibilidad de una acción moral en términos de experiencia y naturalista. Era amigo de C. S. Peirce y popularizó el pragmatismo en tanto que teoría sobre el significado y la verdad, pero siempre hizo hincapié en el contexto de la acción, de los hábitos y la voluntad, en los que aparecían las verdades. Intentaba encontrar valores objetivos, que concebía como los valores más inclusivos de una comunidad generosa, comprensiva e interactiva.

Jaurès, (1859-1914). Nacido en Castres, en el sur de Francia, estudió en la École Normale Supérieure, donde acabó enseñando Filosofía. Posteriormente elegido como diputado republicano, empezó a considerar el socialismo una extensión natural de las tradiciones republicana y revolucionaria. Influenciado por Marx, se comprometió en la lucha de la clase obrera internacional. Sin embargo, en el ámbito interno se sentía mejor entre liberales de clase media. Su socialismo es ecléctico, brillante y muy abierto y difería en muchos puntos del esquemático marxismo de Jules Guesde. Dedicó el último año de su vida a luchar contra la guerra. Le mató un nacionalista el 31 de julio de 1914, horas antes del inicio de la guerra.

Jomeini, Ruhollah Al-Musavi (1902-1989). Estudioso religioso y destacado jurista, Jomeini fue ascendiendo entre los *ulemas* hasta convertirse en un destacado *mujtahid*. Estudió Filosofía y sentía especial predilección por las corrientes místicas del islam. Escribió diversos comentarios a obras clásicas del misticismo islámico. Jomeini logró aunar su interés por el conocimiento intuitivo con una interpretación juridicista de la religión que expuso en sus declaraciones públicas y su principal obra teopolítica *(Wilayat al-Faqih)*. En la década de 1960 empezó a hacer pública su oposición al *shah* de Irán. Criticaba sus políticas y denunciaba la cesión de derechos extraterritoriales a los EEUU en 1964, crítica que le costó el destierro. Desde el exilio mantuvo los contactos con los grupos de oposición en el extranjero. Grabó su retórica revolucionaria en cintas que circularon en gran número por Irán durante la década de 1970, movilizando a la población contra el *shah*. Volvió a Irán en 1979, convertido en el máximo jurista del régimen

revolucionario.

Jung, Carl Gustav (1875-1961), psiquiatra suizo que fue hijo de un clérigo que había perdido su fe y ejerció una gran influencia sobre el interés que posteriormente desarrollara por las religiones, ofreciendo un gran contraste con su cálida y extrovertida madre. Ya había desarrollado sus propias ideas antes de coincidir con Freud en Viena durante siete años, convirtiéndose, durante un tiempo, en su «delfín» y desempeñando el cargo de presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Sin embargo, en 1914 dejó a Freud para fundar su propio movimiento de «psicología analítica». Jung tenía una visión del inconsciente bastante más optimista que Freud, lo que implicaba que sospechaba menos de sueños y síntomas. En su opinión, el papel del psicoanálisis estribaba en hacer consciente al individuo de su inconsciente, de manera que había que explicar el significado de sueños y fantasías recurriendo a las asociaciones y la analogía. Jung creía que había ciertos arquetipos o fantasías del inconsciente que eran universales, parte de un inconsciente colectivo, y, por lo tanto, podían aparecer a cualquier edad, adoptando la misma forma. Realizó un análisis exhaustivo de sus propios sueños y estudió el significado de la imaginería y mitología religiosa. Hoy en día, Jung cuenta con menos seguidores que Freud, pero sus ideas siguen teniendo gran importancia. Entre sus obras más destacadas cabe mencionar *La psicología del inconsciente* (1912), *Tipos psicológicos* (1921), *Psicología y religión* (1938) y la semibiográfica *Recuerdos, sueños, reflexiones* (1965).

Jünger, Ernst (1895-1998). Nacido en Heidelberg, hijo de un farmacéutico e inventor, Jünger se convirtió en un héroe

nacional tras haber sido herido 14 veces durante la Primera Guerra Mundial, por lo que obtuvo muchas condecoraciones, entre ellas la Cruz de Hierro de Primera Clase y la más importante de todas, la *Pour le Mérite* o *Blue Max*. Los nazis admiraban a Jünger por su biografía, su nacionalismo y su filosofía de la acción antidemocrática, pero Jünger siempre les mantuvo a distancia y nunca se afilió a su partido. En 1939 se unió al ejército con el grado de capitán, pero se le licenció con deshonor en 1944, acusado de haber participado indirectamente en el complot y atentado contra Hitler de ese mismo año. Ya había incurrido en la desaprobación del régimen algunos años antes, cuando publicó una sátira sobre la dictadura, *Auf den Marmorklippen* (*Sobre los acantilados de mármol,* 1939), prohibida en 1940. Tras la guerra no ha sido totalmente rehabilitado hasta la reunificación alemana. El día de su cien cumpleaños le hicieron una visita el canciller Kohl y el presidente Roman Herzog y el presidente de Francia, François Mitterrand, le envió un mensaje de felicitación. Todo lo cual no deja de sorprender en el caso de un pensador al que se ha denominado el «último nietzscheano». Hicieron mucho por su rehabilitación los Verdes alemanes, que siempre simpatizaron con el interés que durante toda su vida mostró por la naturaleza (era un entomólogo entusiasta y tenía una colección de más de 40.000 escarabajos), bastante mayor del que nunca sintiera hacia las sociedades humanas.

Kandinsky, **Wassily** (1866-1944). Nacido en Moscú, Kandinsky decidió emprender una carrera artística en 1896 trasladándose a Múnich, donde se unió al movimiento *Blaue Reiter* en 1911. Aunque volvió a vivir en Rusia entre 1914 y 1921, la falta de libertad artística que imperaba en su país le

hizo regresar a Alemania, donde formó parte de la *Bauhaus*. En 1933 se mudó a Francia y se nacionalizó francés. Se le considera, junto a Piet Mondrian, uno de los grandes innovadores de los primeros años de la pintura abstracta y es famoso, sobre todo, por sus diez «composiciones» (1910-1939), de las cuales conservamos siete. De entre sus tratados sobre modernismo cabe citar *De lo espiritual en el arte* (1911) y *El jinete azul* (1912), que coeditó con Franz Marc.

Kautsky, Karl (1854-1938) nació en Praga y acabaría convirtiéndose en el principal ideólogo de la socialdemocracia alemana y la Segunda Internacional. Más que ningún otro, definió el marxismo para toda la generación posterior a Marx mediante una revista que fundó y editó, *Die neue Zeit*, y en toda una serie de libros y artículos, entre otros *Las doctrinas económicas de Karl Marx* (1887), su comentario al *Programa de Erfurt* (1892) y sus escritos contra Eduard Bernstein por derechista y Rosa Luxemburg por izquierdista. En *El camino del poder* (1909) predecía una era de conflictos de clase, rivalidad imperial, revueltas coloniales y guerras. Fue una obra que ejerció una gran influencia sobre Lenin, al igual que su estudio *La cuestión agraria* (1899), publicado una década antes. Más tarde, Kautsky puso en duda que el imperialismo fuera a producir una guerra y se convirtió en uno de los más enconados enemigos del régimen bolchevique, lo que se trasluce, sobre todo, en *La dictadura del proletariado* (1918). Tras 1918 su influencia declinó drásticamente.

Kelly, Petra (1947-1992), ecofeminista alemana y cofundadora de Die Grünen, el Partido Verde alemán, en 1979. Kelly nació en Baviera de madre alemana y padre estadounidense. Realizó estudios en los Estados Unidos y

volvió a Europa para estudiar en la Universidad de Ámsterdam. Regresó a Alemania a mediados de la década de 1970 y fue activista del movimiento estudiantil y el feminista. En 1982, fue uno de los 27 diputados Verdes del Parlamento alemán. Aunque la reeligieron cuatro años después, cada vez estaba más desilusionada con la disposición de su partido a pactar por principio. Habla de sus propios principios en diversos libros como *Think Green! Essays on Environmentalism*, o *Feminism and Nonviolence* (1994). Esta pacifista comprometida con la no violencia fue asesinada en 1992.

Kelsen, Hans (1881-1973). Kelsen pertenecía a una familia judía de Galitzia y estudió Derecho en la Universidad de Viena, donde luego fue profesor entre 1911 y 1930. De ahí se trasladó a Colonia, si bien abandonó Alemania tras el ascenso al poder de Hitler en 1933. Permaneció en Praga hasta 1938, cuando pasó a Suiza primero y a los Estados Unidos después, donde dio clases en la Universidad de Berkeley durante las tres últimas décadas de su vida. Se trata del teórico moderno más influyente en el ámbito del positivismo jurídico, empeñado en articular la *Grundnorm*, la norma fundamental, anterior a todo sistema jurídico porque es la fuente de su autoridad y su carácter obligatorio. De entre sus libros cabe mencionar *La teoría general del derecho y el Estado* (1945), *Teoría pura del derecho* (1967), *Teoría comunista del derecho* (1955) y *Derecho y paz en las relaciones internacionales* (1942).

Ketteler, Wilhelm Emmanuel von (1811-1877). Ketteler era un párroco joven comprometido con los pobres y enfermos de la Società di San Vicenzo, donde, en 1948, empezó a ser consciente de la «cuestión social». Fue obispo

de Maguncia desde 1850 y promovió la creación de asociaciones religiosas y profesionales. En 1863 analizó la cuestión social en sus escritos. Fue elegido diputado del *Reichstag* junto a otros compañeros fundadores de Zentrum y diseñó legislación social.

Keynes, John Maynard (1883-1946) nació en Cambridge, Inglaterra. El filósofo G. E. Moore ejerció una gran influencia sobre él durante sus años de estudiante de Filosofía y Matemáticas en el King's College de Cambridge. Fue funcionario durante un breve espacio de tiempo y volvió a Cambridge como protegido de Alfred Marshall. Formó parte del equipo de economistas presentes durante las negociaciones del Tratado de Versalles. Resignado con el acuerdo, escribió *Las consecuencias económicas de la paz* (1919). En el periodo de entreguerras Keynes criticó duramente la ortodoxia económica vigente, según la cual el gobierno no debía interferir en la economía de mercado para contrarrestar los efectos de los ciclos económicos. Por esta época publica la *Teoría general del desempleo, el interés y el dinero* (1936). Keynes desempeñó una gran labor en el ámbito de la economía de guerra. Diseñó un nuevo sistema de contabilidad nacional y negoció préstamos con los estadounidenses. También desempeñó un papel fundamental en la creación del nuevo orden monetario de la posguerra acordado en Bretton Woods. Friedrich von Hayek y Milton Friedman han afirmado que sus teorías son las responsables del desmedido crecimiento de la intervención estatal y los elevados niveles de inflación y desempleo en las décadas de 1970 y 1980.

Kirk, Russell (1918-1994). Hijo de un ingeniero de ferrocarriles, Kirk creció en la Michigan rural, donde, desde

muy joven, mostró su desagrado hacia el mundo impersonal de la tecnológica moderna, simbolizado, en su caso, por la floreciente industria automovilística surgida en su estado natal de la mano de Henry Ford. Tras licenciarse en el Michigan State College, donde empezara a estudiar en 1936, dio rienda suelta a su hostilidad en una tesis de máster sobre el aristócrata de Virginia John Randolph mientras estudiaba Historia en la Duke University. El estudio que Kirk hiciera de Randolph, al que consideraba el Edmund Burke estadounidense, se publicó después bajo el título *Randolph of Roanoke* (1931). Políticamente las ideas de Kirk cristalizaron en un profundo desagrado hacia lo que consideraba un Leviatán creado por el *New Deal;* un desagrado acrecentado por sus experiencias en el ejército tras ser reclutado en 1942. Después de la guerra Kirk se preparó para su doctorado en la St. Andrew's University de Escocia. Allí abrazó con gran entusiasmo la tradición conservadora británica. Plasmó sus experiencias y reflexiones en *The Conservative Mind* (1953). Aunque el pensamiento reaccionario de Kirk sólo tuviera una influencia momentánea sobre el movimiento conservador de la posguerra estadounidense y se le marginara rápidamente, el increíble éxito de su libro no sólo dio respetabilidad intelectual a los conservadores en Norteamérica, sino que dotó de una identidad (tentativa) al movimiento conservador de la posguerra.

Koestler, Arthur (1905-1983) fue un destacado y controvertido novelista y ensayista conocido por sus críticas al comunismo. Koestler nació en Hungría y, como narra en su ensayo autobiográfico incluido en *The God that Failed* (1949), se hizo comunista siendo estudiante en Viena. Fue

periodista durante la Guerra Civil Española y le encarcelaron los fascistas, como narra en *Testamento español* (1937). Sus experiencias de guerra suscitaron en él una gran decepción hacia el comunismo, que llegó a calificar de oportunista y totalitario. En su novela más famosa, *El cero y el infinito* (1940), da rienda suelta a este sentimiento y narra la historia de Rubashov, un viejo guarda bolchevique perseguido en los juicios de Stalin de la década de 1930 y que está tan intoxicado por la ideología comunista que no puede negar los cargos contra sí mismo por ser «objetivamente» un «enemigo de clase» de la revolución. Koestler retomó su crítica al comunismo en *El yogui y el comisario* (1945) y en su conocida contribución a la antología de Richard Crossman *The God that Failed* (1949). Durante la Guerra Fría se fue asociando a Koestler, cada vez más, con manifestaciones anticomunistas. Su salud fue muy frágil en su último año y, en 1983, se suicidó junto a su esposa Cintia.

Kojève, Alexandre (1902-1968). Nacido en Rusia y educado en Berlín, Kojève fue el principal introductor de las ideas filosóficas alemanas en Francia. Entre 1933 y 1938 dio clases en París sobre la *Fenomenología del espíritu* y Jean-Paul Sartre fue uno de sus estudiantes junto a Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty y Georges Bataille. En estas clases (publicadas posteriormente bajo el título *Introducción a la lectura de Hegel*) (1947) hablaba de la dialéctica amo-esclavo como la clave de la filosofía de la historia de Hegel y sus ideas ejercerían una gran influencia sobre una generación de pensadores en torno a Hegel. Tras la Segunda Guerra Mundial, Kojève obtuvo un puesto en el Ministerio de Economía francés.

Kollontai, Alexandra (1872-1952), feminista rusa formada

en Berlín, se unió a los bolcheviques en 1913 y fue miembro del Comité Central en 1917. Tras la Revolución de Octubre fue nombrada comisaria de Asuntos de la Mujer y pasó a formar parte del gobierno revolucionario de Lenin. En 1920 se unió a la oposición obrera en el seno del partido, recibiendo la condena de Lenin y Stalin. Escapando de las purgas estalinistas se convirtió en embajadora soviética en Suecia en 1930. Entre sus principales obras se cuentan *The Social Basis of the Woman Question* (1909), *Towards a History of the Working Women's Movement in Russia* (1920), *The Labour of Women in the Evolution of the Economy* (1923), una colección de historias titulada *Love of the Worker Bees* (1923) y su *Autobiografía de una mujer emancipada*.

Korsch, Karl (1886-1961) nació en Hamburgo y estudió Derecho, Economía y Filosofía, ingresando en la Sociedad Fabiana durante su estancia en Inglaterra. Tras la guerra se fue radicalizando hacia la izquierda y acabó siendo uno de los miembros más destacados del Partido Comunista de Alemania, participando activamente en los consejos obreros. En esta época publicó su libro más famoso, *Marxismo y filosofía*, que, al igual que las obras del joven Lukács, resaltaba la importancia del elemento activista y autocrítico del marxismo. Korsch fue expulsado del Partido Comunista en 1926 y desde 1928 vivió exiliado en los Estados Unidos, distanciándose cada vez más del marxismo.

Labriola, Antonio (1843-1904) nació en Cassino y estudió en la Universidad de Nápoles. Fue maestro de escuela hasta que obtuvo una cátedra en la Universidad de Roma, donde siguió trabajando como filósofo. En principio era hegeliano, pero se fue convirtiendo al marxismo lentamente, hasta

escribir *On Socialism* (1889) y *La concepción materialista de la historia* (1896). Labriola estaba abierto a las ideas de Kant, pero desconfiaba profundamente de las esquematizaciones históricas. Aun así, abrazó la causa de la solidaridad proletaria y rechazó el revisionismo. Hizo tanto por popularizar el marxismo como Kautsky en Alemania y Plejanov en Rusia.

Lamennais, Félicité-Robert de (1782-1854) fue sacerdote desde 1816 y tuvo conflictos con las autoridades de la Iglesia galicana por su estricta obediencia a la ortodoxia romana. Tras la Revolución de 1830 abrazó la causa liberal-católica, cuyo símbolo es la revista *Avenir*, fundada en 1831. Tras demostrar en más de una ocasión su total sometimiento a la Iglesia, Lamennais la abandonó para dedicarse a la filosofía y la lucha por la democracia. En 1838 fue encarcelado durante doce meses por la publicación de su obra *Livre du peuple*, que contenía fuertes críticas a la monarquía. Tras la Revolución de 1848 fue miembro del Parlamento y el Consejo constituyente. Se retiró de la vida política en 1851, profundamente decepcionado con todo.

Laroque, Pierre (1907-1997), activo en los servicios sociales francés, fue el responsable de la implementación de las leyes de seguridad social de principios de los años treinta. Durante la Segunda Guerra Mundial se unió a las Fuerzas Francesas Libres en Londres. Después de la guerra se le invitó a diseñar el sistema de seguridad social francés. Fue director general de la Seguridad Social entre 1944 y 1951 y sentó los fundamentos del Estado del bienestar francés. En 1951 fue miembro del Consejo de Estado y presidente de su comisión social entre 1964 y 1980. Además, trabajó en otros temas relacionados con el ahorro, la población y la asistencia

a los ancianos. Escribió prolíficamente sobre los aspectos jurídicos de la seguridad social y dio clases sobre el tema.

Lasswell, Harold Dwight (1902-1978), miembro de una familia de maestros religiosos de la Illinois rural, Laswell acabó siendo un pionero en los estudios políticos. A los dieciséis años entró en la Universidad de Chicago, donde obtuvo un doctorado en 1926 bajo la dirección de Charles Merriam. Permaneció en esa facultad hasta 1938. Le interesaban sobre todo las relaciones interdisciplinarias existentes entre la psicología, la psiquiatría, la ciencia política y las relaciones internacionales, como demuestra su *Psychopatology and Politics* (1930) y *World Politics and Personal Insecurity* (1935). El éxito de su famoso texto *Politics, Who Gets What, When, How* (1936) ayudó a definir una ciencia política orientada hacia el poder y el interés, y sus ideas posteriores sobre la conducta y las políticas públicas fueron cruciales para la evolución del conductismo y las ciencias políticas. Sus primeras obras (incluida su tesis doctoral) sobre la propaganda y el método del análisis de contenidos le dotaron de las credenciales para dirigir la Experimental Division for the Study of War-Time Communications de la Biblioteca del Congreso durante la Segunda Guerra Mundial. Tras la guerra enseñó en la Facultad de Derecho de la Universidad de Harvard hasta su jubilación. Tenía una consulta de psicoanalista en Nueva York.

Lefebvre, Henri (1901-1991). Nacido en el sudoeste de Francia, Lefebvre estudió Filosofía en París con Paul Nizan, Georges Politzer y Georges Friedmann. Pertenece a la primera generación de filósofos que se aproximó al marxismo y el Partido Comunista en las décadas de 1920 y 1930. Se

afilió al partido en 1928, al que perteneció hasta su expulsión en 1958. Tradujo al francés los escritos tempranos de Marx, publicándolos en 1933. En 1940 publicó la que quizá sería su obra más famosa, *Materialismo dialéctico,* que se ocupaba de la interpretación estalinista de la teoría marxiana. Formó parte de la Resistencia durante la guerra y, a su fin, publicó toda una serie de obras de divulgación sobre el marxismo, centrándose en el concepto de alienación de las primeras obras de Marx. Le interesaban, sobre todo, la burocracia y otras cuestiones sociológicas. Tras su expulsión del partido hizo causa común con los revisionistas, publicó en la revista *Arguments* y adquirió renombre a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970. A finales de los años setenta, sorprendentemente, renovó sus contactos con el Partido Comunista Francés, tal vez depositando su fe en el breve deshielo asociado al eurocomunismo.

Lenin (Vladimir Ilich Ulyanov) (1870-1924). Lenin fue, sin duda alguna, el líder político y retórico del marxismo que mayor influencia ha ejercido durante todo el siglo XX. Lenin insufló vida a la teoría de la revolución elaborando teorías sobre el imperialismo o capitalismo de Estado monopolístico (1916). Convirtió a los sóviets rusos en el vehículo de su tiempo para crear la democracia directa recomendada por Marx en sus descripciones de la Comuna de París (1917). Dirigió a los bolcheviques durante la Revolución de 1917 y presidió el Consejo de los Comisarios del Pueblo. A finales de 1922 hubo de retirarse por motivos de salud y dedicó todas sus fuerzas a criticar las distorsiones introducidas por el partido y los sistemas administrativos soviéticos. También procuró, sin lograrlo, alejar a Stalin de las posiciones de poder en las que él mismo le había colocado. Lenin hablaba

en su teoría del imperialismo de una nueva fase final en la evolución del capitalismo, que se había hecho monopolístico, un parásito de la explotación colonial y al que identificaba con un Estado políticamente monolítico y militarista. Las contradicciones del capitalismo se habían globalizado y se había abierto la vía a la fusión de las revoluciones en las colonias y las revoluciones socialistas en los centros neurálgicos del capitalismo. Había concentrado capital en los bancos y la producción en fondos de inversión y cárteles, lo que había simplificado enormemente la tarea de controlar socialmente la economía. Sólo una revolución internacional podía acabar con la guerra internacional creada por el imperialismo y Rusia, el eslabón más débil de la cadena, estaba en situación de iniciarla. Lenin alteró el tono libertario de sus escritos tras la toma del poder por parte de los bolcheviques y consideró necesario mantener la dictadura del proletariado, ejercida por el Partido Comunista, para que el socialismo pudiera sobrevivir en Rusia teniendo en cuenta las crisis internas y externas por las que atravesaba. Bajo su liderazgo el régimen se fue haciendo cada vez más intolerante y centralizado, aunque fue haciendo concesiones económicas, hasta llegar a una economía mixta en 1921. Entre sus principales obras cabe mencionar: *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (1899), *¿Qué hacer?* (1902), *Materialismo y empiriocriticismo* (1908), *Imperialismo: fase superior del capitalismo* (1916), *El Estado y la revolución* (1917), *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* (1918), y *Cómo reorganizar la Inspección obrera y campesina* (1923).

León XIII (Vincenzo Gioacchino Pecci) (1810-1903) fue elegido papa en 1878 e inmediatamente demostró estar abierto a la evolución de la sociedad, al contrario que su

antecesor, Pío IX, conocido por su intransigencia. Fue capaz de establecer un tipo de relación menos polémica con el Estado italiano y de acabar con el *Kulturkampf* en Alemania. También logró reconciliar a los católicos franceses con la República. En el ámbito doctrinal promovió un renacimiento de la teología tomista. Escribió importantes obras sobre los problemas sociales del momento, entre ellas la encíclica *Rerum novarum*.

Leopold, Aldo (1887-1948) fue un autor y ecologista pionero en Estados Unidos. Nació en Iowa y estudió en la Universidad de Yale. Empezó su carrera en el Servicio Forestal de la región sudoeste de los Estados Unidos, donde defendió y practicó «la caza como deporte», logrando que los cazadores humanos pudieran matar más ciervos, alces y otras especies animales. Más tarde se arrepintió de esta actitud cuando tuvo ocasión de ver morir «un gran fuego verde» en los ojos de un lobo que había matado. Llegó a la conclusión de que los animales, incluidos los depredadores, cumplían una importantísima función en el seno de la «comunidad biótica» a la que pertenecen junto a los seres humanos. Expresa elegantemente sus puntos de vista en la obra *A Sand County Almanac [Almanaque de un condado de arena]* (1949), considerado un clásico del movimiento ecologista moderno.

Levinas, Emmanuel (1906-1995). Levinas nació en Kaunas, Lituania. Hijo de padres judíos, en casa hablaba tanto yiddish como ruso. Tras graduarse en el Liceo judío de Kaunas, Levinas se fue a Francia, a estudiar en la Universidad de Estrasburgo. Entre 1928 y 1929 estudió en Friburgo con Husserl y Heidegger. Sus primeros escritos fueron fundamentales para dar a conocer a estos autores en Francia. Tras doctorarse, Levinas empezó a enseñar en la

École Normale Israélite Orientale de París, un centro para estudiantes judíos bastante tradicional. Fue oficial del ejército francés durante la Segunda Guerra Mundial e internado por los alemanes en un campo de prisioneros. Su familia lituana pereció en el Holocausto y escondió a su mujer y su hija en un monasterio francés. Tras la guerra nombraron a Levinas director de la École Normale Israélite Orientale y empezó a frecuentar los círculos de Jean Wahl y Gabriel Marcel. En 1961 aceptó una plaza en la Universidad de Poitiers y se trasladó a Nanterre, a una dependencia de la universidad de París, en 1967 para, desde allí, acabar en la Sorbona en 1973. A Levinas se le conoce como «el hombre de las cuatro culturas»: judía, rusa, alemana y francesa. Sus obras filosóficas más importantes son *Totalidad e infinito* (1961) y *De otro modo que Ser, o Más allá de la Esencia* (1974), pero también publicó piezas ocasionales en revistas y periódicos sobre judaísmo, filosofía, política y cultura contemporánea, así como un comentario al Talmud en tres volúmenes. Se jubiló en 1979, pero siguió escribiendo. La admiración que le profesaban autores como Jacques Derrida le valió el reconocimiento internacional por su innovadora fenomenología de la experiencia ética.

Lippmann, Walter (1889-1974) nació en Nueva York de padres judíos alemanes y se convirtió en un famoso periodista, autor y crítico. Estudió en Harvard con Graham Wallas y George Santayana y empezó su carrera como crítico liberal en su primer libro *Preface to Politics* (1913). Ayudó a fundar *The New Republic* en 1914 y escribía y editaba para los periódicos neoyorquinos, sobre todo para el *Herald Tribune*. Woodrow Wilson le pidió ayuda para redactar sus Catorce Puntos y dar forma a la Liga de Naciones.

Lippmann formó parte del Comité para la Información Pública durante la Primera Guerra Mundial y fue enviado como delegado a las negociaciones de paz de Versalles. Sus dos obras de teoría política más famosas son *La opinión pública* (1922) y *The Phantom Public* (1925), donde criticaba el ideal democrático del «ciudadano omnicompetente». Fueron muy influyentes en los estudios de opinión posteriores y John Dewey se pronunció sobre ellas en *La opinión pública y sus problemas* (1927). En escritos posteriores, como *The Good Society* (1937) y *The Cold War* (1947), su pensamiento dio un giro decididamente conservador y criticó las tendencias colectivistas de su época. En 1958 ganó un Pulitzer especial por sus múltiples contribuciones.

List, Friedrich (1789-1846) nació en Württemberg y fue diputado en el Congreso hasta su expulsión en 1802. Tras una breve estancia en prisión emigró a los Estados Unidos, donde estuvo hasta 1932. Su obra principal, *Sistema nacional de economía política* (1840), debía mucho a las ideas de Adam Smith, a las que, sin embargo, criticaba. En ella describía toda una teoría sobre las etapas de la historia: (1) pastoreo; (2) agricultura; (3) agricultura y artesanía; (4) agricultura, artesanía y comercio. Creía que en fases como la 2 y la 4 la política óptima es la del libre mercado, pero en la fase 3 recomendaba encarecidamente el proteccionismo estatal. Fue este argumento, unido a su apoyo al *Zollverein,* el que más influyó sobre el incipiente nacionalismo.

Lukács, György (1885-1971). Nacido en Budapest, a partir de los años veinte Lukács fue el filósofo marxista más importante de Occidente. Estudió en Alemania y publicó muchas obras de teoría literaria. En 1918 se afilió al Partido

Comunista y al año siguiente fue nombrado comisario del Pueblo para la Educación y la Cultura en la Comuna húngara. En 1923, Lukács publicó su *Historia y conciencia de clase*, que fue condenado por el Comintern, pero tuvo mucha influencia. Tras el ascenso del fascismo en Europa, Lukács emigró a Moscú, donde retomó sus estudios en teoría estética y literaria. Después de la guerra volvió a Hungría, donde fue todo lo activo en política que el régimen permitía. Aparte de su teoría estética elaboró una ingente ontología social: un proyecto que no abandonó en lo que le quedaba de vida y en el que acometía una revalorización de las raíces hegelianas del marxismo.

Luxemburg, Rosa (1870-1919) nació en Zamose, hija de padres judíos polacos. Tuvo que huir a Suiza por su implicación con un grupo juvenil socialista ilegal. Estudió en la Universidad de Zúrich y se mudó a Berlín en 1898. Allí impresionó inmediatamente el SPD por sus acervas críticas a Bernstein. Criticaba tanto la pasividad de Kautsky como el bolchevismo y exigía la huelga general como forma de lucha en una época revolucionaria. En su opinión, la clase obrera no se hacía más capaz participando en organizaciones estériles, sino pasando a la acción, una idea que procedía del tiempo que pasó en la Rusia polaca durante la Revolución de 1905-1906. Luxemburg fue miembra fundadora de la Liga Espartaquista creada en Alemania durante la Primera Guerra Mundial. Fue encarcelada por oponerse a la guerra y más tarde asesinada por un miembro del reaccionario *Free Korps* en Berlín, en 1919, durante un levantamiento revolucionario. Luxemburg escribió importantes textos sobre la cuestión nacional y la teoría económica marxista, sobre todo en *La acumulación del capital* (1910).

MacIntyre, Alasdair (1929-), nacido en Escocia, estudió en Inglaterra y ha enseñado Filosofía en diversas universidades de los Estados Unidos y Gran Bretaña. Pertenecía a la escuela analítica, aunque en origen simpatizara con el marxismo. MacIntyre ha elaborado una historia de la ética analizada en los contextos sociales en los que aparecen y desaparecen las teorías éticas, lo que ha hecho que algunos le consideren un comunitarista. De entre sus obras cabe mencionar *Breve historia de la ética* (1966), *Tras la virtud* (1981) y *Whose Justice, Which Rationality?* (1988). Si bien MacIntyre ha ido cambiando de orientación política a lo largo de su vida, siempre se ha mostrado muy crítico con la filosofía política liberal de, por ejemplo, Rawls o Nozick.

Mallarmé, Stéphane (1842-1898) nació en París y lideró el movimiento simbolista en la literatura francesa. A las famosas «tardes de martes» que organizaba en su casa de la Rue de Rome en las décadas de 1880 y 1890 asistían los escritores y autores de aquellos años, incluidos André Gide, Paul Claudel y Stefan George. De entre sus obras más conocidas cabe mencionar *La siesta del fauno* (1876), en la que se inspirara Claude Debussy para su preludio orquestal (1894), y *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard,* escrita en 1897 y no publicada hasta 1914. Su ensayo «La crisis en la poesía», publicado por entregas en revistas de vanguardia como la *Revue Blanche,* es una importante declaración simbolista.

Mao Zedong (1893-1976). Este líder comunista chino nació en Shaoshan, provincia de Hunan, China. Era hijo de un campesino pobre que hizo cierta fortuna comerciando con grano. Fue uno de los miembros fundadores del Partido Comunista en 1921 y se convirtió rápidamente en su experto

en campesinado. Acabó siendo el líder indisputado del Partido durante la guerra civil contra el Kuomintang en 1935. Presidente de China tras la proclamación de la República Popular de China en 1945, ocupó el cargo hasta su muerte. Mao tiene una importancia innegable como reformador del marxismo. Su contribución teórica consiste en la atribución al campesinado de un papel más importante que el otorgado por el marxismo tradicional. Además, su interpretación de la dialéctica hacía hincapié en la práctica, a la que consideraba superior a la teoría para lograr la flexibilidad necesaria que le permitiera aplicar el marxismo a una sociedad en la que sus categorías tradicionales no se vendían bien. Mao consagró sus ideas originales y visionarias sobre el campesinado en su *Report on the Peasant Movement in Hunan* (1927) y donde mejor se aprecia su forma de entender la dialéctica es en su ensayo *Las contradicciones* (1937). Sus puntos de vista sobre la Revolución Cultural se recogen en la colección de entrevistas *Mao Tse-tung Unrehearsed* (1974).

Marcuse, Herbert (1898-1979). Nacido en Berlín, Marcuse fue uno de los miembros más destacados de la Escuela de Fráncfort y el pensador que más influyera en los movimientos estudiantiles radicales de finales de los años sesenta. Tras estudiar Filosofía con Heidegger y Husserl, Marcuse se unió al Institute for Social Research de Fráncfort en 1933. Obligado a exiliarse debido al nazismo, se estableció en los Estados Unidos, donde publicó algunas obras importantes sobre Hegel, la relación existente entre Marx y Freud, un estudio crítico del marxismo soviético y otro sobre el capitalismo industrial moderno entendido como forma de dominio omnicomprensivo. Su libro *El hombre*

unidimensional convirtió a Marcuse en el teórico más destacado de la *New Left*. Nunca dejó de comprometerse con la acción política radical.

Marinetti, Filippo Tommaso (1876-1944) nació en Alejandría, Egipto, en el seno de una familia de empresarios milaneses y estudió en Francia, Italia y Suiza. Marinetti alcanzó fama internacional cuando publicó su *Manifiesto futurista* en *Le Figaro* (20 de febrero de 1909). Muchos de los escritores y artistas más importantes de Europa se sintieron atraídos por el Futurismo, sobre todo entre 1910 y 1914, convirtiéndolo en el movimiento de vanguardia más internacional del momento. Ejerció de periodista en las guerras de Libia y los Balcanes de 1911-1912 y participó con gusto en la Primera Guerra Mundial, en la campaña italiana en Etiopía (1935-1936). A los sesenta y cinco años estuvo en el Frente Oriental de la Segunda Guerra Mundial. Apoyó el fascismo en sus inicios con entusiasmo y el giro conservador de los años veinte le desconcertó. Aun así siguió desempeñando el papel de intelectual del régimen.

Maritain, Jacques (1882-1973), discípulo de Henri Bergson, se convirtió al catolicismo a los veinticuatro años. Se le educó en los principios neotomistas y fue una de las figuras más importantes de la renovación intelectual y espiritual del catolicismo de entreguerras que se apreció no sólo en Francia. Tras la Segunda Guerra Mundial fue embajador de Francia ante el Vaticano, que aumentó su presión sobre cierta sección de los democristianos italianos. Enseñó en diversas universidades estadounidenses y volvió a Toulouse tras su jubilación.

Marshall, Thomas Humphrey (1893-1981), sociólogo y teórico social británico. Especialista en Historia económica, fue

docente en la London School of Economics entre 1925 y 1956 y ocupó la Cátedra Martin White de Sociología en 1954. Fue cofundador de la *British Journal of Sociology,* y estuvo en el ejército entre 1949 y 1950 como pedagogo asesor del Alto Comisionado en Alemania. Entre 1965 y 1960 fue director del Departamento de Ciencias Sociales de la UNESCO. Su libro más conocido es *Ciudadanía y clase social* (1950), que cambió la comprensión histórica y teórica de la ciudadanía. En otras obras, como *Social Policy in the Twentieth Century* (1965), fue creando todo un corpus de ideas sobre el bienestar, los derechos sociales y las políticas sociales.

Maurras, Charles (1868-1952), líder del movimiento nacionalista Action Française y editor de la revista *L'Action Française,* que se convirtió en un diario en 1908. A pesar de que el movimiento tenía poco miembros, tuvieron un gran impacto en la vida política y literaria italiana, española, belga y del este de Europa, sobre todo gracias a los escritos que Maurras escribía a su favor. Tras ser elegido miembro de la Academia Francesa en 1939, Maurras dio su apoyo al régimen de Vichy, haciendo campaña antisemita por encargo suyo y defendiendo la implementación de leyes raciales. Tras la liberación de Francia fue condenado a cadena perpetua por colaboracionista.

Mawdudi, Sayyid Abu Al-Ala (1903-1979) nació en el Decán, en el seno de una familia procedente de un destacado linaje de religiosos que ejerció una importante influencia sobre sus ideas. Tras un periodo de colaboración con el Movimiento Independentista indio empezó a participar en los círculos intelectuales islámicos, así como a mostrar un interés creciente por la política musulmana y

escribir sobre cuestiones que afectaban a las comunidades islámicas. En vísperas de la abolición del califato, empezó a expresar sus ideas sobre un renacimiento, escribiendo un tratado sobre la *jihad* en el islam. Escribió sobre la politización de la religión haciendo hincapié en la importancia de las instituciones y estructuras islámicas para el progreso del islam. De entre sus numerosos escritos sobre temas religiosos y políticos cabe citar *Islamic Way of Life* e *Islamic Thought*. En 1941 ayudó a crear el Jama'at-i-Islami (Partido Islámico). Tras la partición de la India, el partido creó una sección independiente en Pakistán. Fue encarcelado en varias ocasiones y su visión politizada de la religión tuvo gran influencia sobre generaciones de islamistas.

Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961). Merleau-Ponty estudió Filosofía en la École Normale Supérieure de París y, como muchos otros de su generación, se interesó por la filosofía alemana, sobre todo la de Hegel, Husserl y Heidegger. En 1945 publicó su principal obra filosófica, *La fenomenología de la percepción*, y fue miembro fundador de *Temps Modernes*. Escribió muchos ensayos sobre cuestiones marxistas y política comunista y mantuvo un estrecho contacto con Sartre y su revista hasta 1952, cuando Sartre publicó *Los comunistas y la paz* y Merleau-Ponty obtuvo una cátedra de Filosofía en el Collège de France. Tras enemistarse con Sartre, Merleau-Ponty realizó una crítica feroz del marxismo como filosofía de la historia y como política práctica (publicada bajo el título *Las aventuras de la dialéctica*, 1955). Exigía la creación de una política radical y «revisionista», senda por la que transitarían sus discípulos, sobre todo Claude Lefort. En sus últimos escritos anteriores

a su inesperada muerte en 1961 retomó cuestiones fenomenológicas y la filosofía del lenguaje.

Merriam, Charles Edward (1874-1953). Nacido en Iowa en una familia religiosa y políticamente activa, Merriam fue una figura fundamental para el desarrollo de las ciencias sociales en los Estados Unidos. Estudió en la Universidad de Columbia y toda su carrera transcurrió en la Universidad de Chicago, donde trabajó entre 1901 y 1940. Investigó sobre el gobierno y la política norteamericanas, así como las conductas, de una forma que sus discípulos y colegas creían cada vez más sofisticada. Especial influencia desplegó un manifiesto que publicara pidiendo ayuda para descubrir nuevos métodos de investigación, titulado *New Aspects of Politics* (1925). En 1923 ayudó a crear el Social Science Research Council y dirigió prolijos estudios sobre opinión pública y educación cívica. Estas cuestiones tenían interés para él debido a su progresiva implicación en la política progresista de Chicago, donde se presentó dos veces a las elecciones a concejal y una a las de la alcaldía. Robert LaFollette le puso el apodo del «Woodrow de Occidente», debido al tono intelectual que daba a sus discursos. Durante la Primera Guerra Mundial formó parte del Committee for Public Information, actividad que despertó en él el interés por la propaganda que contagiara a su discípulo favorito, Harold D. Lasswell. Más tarde prestó sus servicios en la National Resources Planning Board, pues consideraba que las ciencias sociales se justifican sobre todo por su contribución a las políticas públicas.

Meyer, Frank (1909-1972) nació en Newark, Nueva Jersey. Se le conoce sobre todo por sus contribuciones al conservadurismo estadounidense posterior a la Segunda

Guerra Mundial. Llegó a él por una vía inusual, pues, tras licenciarse en Princeton, visitó la Universidad de Oxford, donde se unió al Partido Comunista. Aún pertenecía al partido cuando se graduó en Humanidades en Oxford (1932) y se trasladó a la London School of Economics (1932-1934) y la Universidad de Chicago (1934-1938). Rompió con el comunismo en 1945, tras leer la obra *Camino de servidumbre* de Hayek. En 1955 se unió a la plantilla conservadora de la revista *National Review*. Guiado sobre todo por Eric Voegelin, se distanció del énfasis que ponía Hayek en la libertad económica y se centró en analizar las condiciones en las que se podría desarrollar una auténtica virtud. La condición más importante era la libertad. Era judío y se convirtió al catolicismo el día de su muerte. Su doctrina fusionaba el conservadurismo norteamericano con el libertarianismo, lo que le convirtió en una figura controvertida en los círculos más conservadores.

Michels, Robert (1876-1936). Nacido en Colonia en el seno de una familia católica de la alta burguesía comercial, Michels obtuvo un doctorado en Historia bajo la dirección de J. G. Droysen. Posteriormente estudió en Francia y en Italia, donde estableció contacto con pensadores sindicalistas como Georges Sorel y Antonio Labriola. En 1900 se afilió al Partido Socialista Italiano y después al Partido Socialdemócrata alemán, el SPD. Se dedicó a la política activa en Marburgo junto a un grupo de intelectuales socialistas que tendían al anarcosindicalismo. Criticaba al SPD por su falta de radicalismo, que no estaba en absoluto a la altura de su retórica revolucionaria, y defendía una alternativa sindicalista que se dedicara a la acción extraparlamentaria. Le denegaron la habilitación dos veces,

en Jena y en Marburgo, debido a sus simpatías socialistas, de modo que emigró a Turín en 1907, donde se habilitó y se puso a trabajar junto a Achille Loria. Allí estableció contacto con el teórico elitista Gaetano Mosca y, más tarde, con Vilfredo Pareto. En el elitismo hallaría una explicación a la pasividad del SPD. Michels llevaba algún tiempo trabajando en torno a las políticas socialistas y había publicado el artículo «La socialdemocracia alemana» en 1906, en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Max Weber, con quien mantenía correspondencia, le aconsejó que publicara un libro, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie [Sociología de partidos de la democracia moderna]*, finalmente publicado en Alemania en 1911 y posteriormente traducido a muchas lenguas. Más tarde aplicó su método al estudio del movimiento socialista italiano y al surgimiento del fascismo. En sus escritos tardíos, Michels afirmaba que el elitismo era inevitable y además deseable, ya que, como aducía en su *Introducción a la sociología política* (1927), sólo un liderazgo carismático sería capaz de superar el conservadurismo organizativo y galvanizar a las masas. En 1928 aceptó el ofrecimiento que le hiciera Mussolini y ocupó una cátedra en la Facultad de Ciencia Política de la Universidad fascista de Perugia.

Mises, Ludwig Heinrich Edler von (1881-1973), nacido en Lemberg, Austria-Hungría (más tarde Lvov, Ucrania), estudió en la Universidad de Viena. Mises se convirtió en ciudadano estadounidense en 1946. Sus ideas sobre economía se basaban en las teorías de la «Escuela Austriaca». Mises ejerció una importante influencia a través de sus seminarios privados (1929-1934), a los que asistía el

joven Hayek. Su obra *El socialismo: análisis económico y sociológico* (1922) demostraba que el socialismo era inviable en tanto que sistema económico y predecía el fracaso del experimento comunista. Más adelante criticó los fundamentos metodológicos de las principales corrientes económicas, demostrando lo deficiente y peligroso que resultaba ser el enfoque positivista aplicado a las ciencias sociales. Su rechazo del positivismo y su enérgica oposición al estatalismo hicieron poco por la promoción de sus ideas. Cuando surgieron los problemas planteados por el keynesianismo, en la década de 1970, sus obras atrajeron más interés y apoyo, sobre todo por parte de la «nueva derecha».

Mojtahed-Shabestari, Mohammad (1936-), figura importante entre los intelectuales críticos con el actual régimen de Irán. Shabestari estudió durante ocho años en Qom. En el periodo prerrevolucionario dirigió el Centro Islámico de Hamburgo para, posteriormente, enseñar Teología en la Universidad de Teherán y publicar una revista sobre pensamiento islámico. Es miembro del Institute for Political and International Studies del Ministerio de Asuntos Exteriores. En algunos de sus ensayos critica los currículos religiosos y llama la atención sobre la necesidad de repensar los enfoques religiosos teniendo en cuenta la evolución teórica habida en las ciencias sociales modernas. Sus obras muestran la influencia del pensamiento alemán, como demuestra el eco hermenéutico-gadameriano de sus ideas sobre el horizonte del conocimiento religioso.

Moore, George Edward (1873-1958), nacido en Upper Norwood, Inglaterra, estudió en el Trinity College de Cambridge. Moore fue lector de Ciencias morales en

Cambridge entre 1911 y 1925 y más tarde enseñó Filosofía (1925-1939). Editó la revista *Mind* (1921-1927). Junto a Bertrand Russell, Moore nunca dejó de criticar el idealismo y la influencia de Hegel y Kant sobre la filosofía inglesa. Sus *Principia ethica* (1903) inspiraron a pensadores como Maynard Keynes y otros pertenecientes al Círculo de Bloomsbury, como Virginia Woolf, a los que dotó de una nueva «religión» *(sic).* Criticaba la «falacia naturalista» y creía que el bien se aprehendía directamente para su conocimiento, abogando a favor de la importancia del papel de la intuición en la ética.

Mosca, Gaetano (1858-1941). Nacido en Palermo en el seno de una familia de clase media, Mosca estudió en la universidad local, donde se licenció en 1882. Siendo un lector sin sueldo de Derecho constitucional y Teoría política en Palermo, escribió su libro *Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare* (1884), en el que aparece la primera versión de su idea de la clase dominante. En 1887 se traslada a la Universidad de Roma y publica la primera edición de su *Elementi di scienza politica* (1896), mientras se traslada a Turín para dar clases de Derecho constitucional. Allí permaneció hasta 1923, momento en que publica la segunda edición de sus *Elementi* y empieza a enseñar Teoría política en Roma, donde permaneció hasta 1931. En 1933 publica su *Historia de las doctrinas políticas,* aunque también se dedicó a la política activa. Fue editor de la revista de la Cámara de Diputados entre 1887 y 1895, diputado entre 1908 y 1918, subsecretario para las Colonias bajo la dirección de Salandra de 1914 a 1916 y, en 1918, se le designó senador vitalicio. Liberal y conservador, detestaba el socialismo y fascismo, de ahí que en su segunda edición de

los *Elementi* defendiera la democracia liberal. Ambas ediciones de los *Elementi* fueron traducidas al inglés bajo el título de *The Ruling Class* en 1939.

Mounier, Emmanuel (1905-1950). Tras estudiar Medicina y Filosofía (estudió con Charles Péguy) Mounier se dedicó a renovar el cristianismo tradicional. En 1932 fundó la revista *Esprit*, que pronto se convirtió en un instrumento para la promoción de su doctrina del personalismo. En 1941 se cerró la revista, pero resurgió en 1945 bajo su liderazgo y se convirtió en uno de los elementos esenciales de la cultura francesa de posguerra.

Müller-Armack, Alfred (1901-1978). Bajo la influencia de Walter Eucken y el grupo de economistas y juristas de la denominada «Escuela de Friburgo», Müller-Armack elaboró en los últimos años del nazismo y los primeros de la posguerra un programa económico social y liberal. En 1947 formuló el concepto de «economía social de mercado». Tras 1949 fue ministro de Economía en diversos gobiernos democristianos. Trabajó en estrecha colaboración con el primer ministro, Ludwig Erhard, y aplicó su modelo a la economía alemana como núcleo para el desarrollo de la República Federal.

Murri, Romolo (1870-1944), sacerdote que, tras estudiar en la Universidad Gregoriana, en las Marcas, estudió con el marxista Labriola en la Universidad de Roma, donde se familiarizó con la cuestión proletaria y la concepción materialista de la historia. Fundó la revista *Cultura Sociale* (1898-1906) y desde 1900 trabajó incansablemente para crear grupos democristianos por toda Italia en el marco del movimiento católico italiano. Pero la fuerte oposición expresada por los conservadores y la jerarquía católica llevó a

la disolución de todas las organizaciones católicas en 1904. En 1906, Murri fundó la Lega Democratica Nazionale y se propuso situar a los católicos en las instituciones del Estado italiano. En 1907 se le suspendió *a divinis* debido a su compromiso con el modernismo. Fue excomulgado en 1909, tras resultar elegido diputado por un partido de izquierdas. Cuando estalló la Primera Guerra Mundial estaba a favor de la participación italiana en la guerra y, más tarde, se sintió atraído por el fascismo. Volvió al seno de la Iglesia poco antes de su muerte.

Mussolini, Benito (1883-1945). Hijo de un herrero y posadero, Mussolini se convirtió en un destacado periodista socialista y líder del ala revolucionaria del Partido Socialista Italiano. Fue expulsado del partido en 1914, cuando exigió que Italia entrara en guerra, resultó herido en el ejército y fundó el movimiento fascista en 1919. En 1922 fue primer ministro electo y obtuvo la mayoría parlamentaria en 1924. En enero de 1925 impuso la dictadura política. Se le llamaba *Duce* («el líder») y *«capo del governo»*, ya que el rey Victor Emmanuel III seguía siendo el jefe de Estado. Tras 1925 se esforzó por sentar las bases de un Estado corporativo que más tarde describiría en *Lo stato corporativo* (1938). Conquistó Etiopía en 1935-1936 y se convirtió oficialmente en aliado de Hitler en mayo de 1939. Italia entró en la Segunda Guerra Mundial en junio de 1940, pero sólo para sufrir derrota tras derrota. Fue depuesto por el Gran Consejo Fascista, que él mismo había creado, en julio de 1943, pero fue restituido por los comandos nazis. Entonces creó una República Social Italiana títere en el norte de Italia y fue ejecutado por los partisanos comunistas en abril de 1945.

Myrdal, Gunnar (1898-1987), teórico del bienestar sueco, economista y político. Como académico, Myrdal investigó en torno a la pobreza y las desventajas sociales. En 1934 fue elegido miembro del Senado sueco por el Partido Socialdemócrata. Consolidó su reputación en un estudio que realizara sobre la discriminación racial padecida por los negros en los Estados Unidos, que publicó bajo el título *An American Dilemma* (1944). Entre 1945 y 1947, Myrdal fue ministro sueco de Comercio y secretario ejecutivo de la Comisión Económica para Europa de la Organización de las Naciones Unidas entre 1947 y 1957. Analizó la pobreza en Asia, publicando su libro *Asian Drama* en 1968. En 1974 obtuvo el Premio Nobel de Economía. Estuvo casado con Alva Myrdal, una famosa investigadora por méritos propios laureada con el Nobel de la Paz en 1982.

Naess, Arne (1912-2009), filósofo y montañero noruego, nacido en Oslo, que estudió en París, Viena, Berkeley y Oslo. Su interés por el lenguaje y la lógica le llevó hasta el Círculo de Viena. En sus primeros libros analiza la «semántica empírica», es decir, la forma en que se comunican entre sí quienes no son filósofos. Durante la ocupación nazi de Noruega en la Segunda Guerra Mundial, Naess se unió a la Resistencia. Al ser un gran montañero, siempre mostró gran interés por el reino de la naturaleza. Hizo una distinción entre el «ecologismo hueco», pensado exclusivamente para beneficiar a los seres humanos, y la «ecología en profundidad» (él mismo acuñó este término), que pone los intereses de los animales y ecosistemas a la misma altura que los de los humanos. Intentó elaborar una «ecosofía», es decir, una filosofía centrada en la ecología que valorara la conservación de la naturaleza y de la miríada de

criaturas que la componen. Expone estas ideas de forma sucinta en *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy* (1989).

Nehru, Jawaharlal (1889-1964), nacido en Allahabad, India, estudió en Inglaterra y se convirtió en uno de los líderes más destacados del movimiento independentista indio. Estuvo en la cárcel en nueve ocasiones debido a su participación en la lucha nacionalista y usó este ocio obligatoriamente impuesto para reflexionar y escribir sobre la historia mundial y la de la India, ocupándose de los problemas de la India contemporánea. Fue el primer primer ministro de la India independiente y el que más tiempo ejerció el poder. Sentó los fundamentos de una república laica y democrática vinculada a ideas socialdemócratas. Ha sido el único primer ministro en la historia al que han sucedido primero su hija y luego su nieto. En sus obras defendía una filosofía humanista basada en una visión liberal de la historia.

Nietzsche, Friedrich (1844-1900) nació en Rücken, en la Sajonia prusiana. Su padre era pastor luterano y murió en 1849. Nietzsche fue criado por su madre, hermana y otras parientes. Entre 1854 y 1858 estudió en el instituto local y luego asistió al prestigioso internado de Pforta. En 1864 ingresó en la Universidad de Bonn y, posteriormente, estudió en Leipzig con Friedrich Ritschl. Fue en esos años cuando descubrió a Schopenhauer, que ejerció una importante influencia, tanto positiva como negativa, sobre su obra filosófica. Fue un estudiante brillante y se convirtió en profesor de Filología en la Universidad de Basilea en 1869, sin haber leído la tesis doctoral. Durante la Guerra Franco-Prusiana de 1870 condujo ambulancias, pero hubo de

renunciar por su mala salud. Obtuvo una plaza fija en 1871. A principios de la década de 1870, Nietzsche mantuvo una gran amistad con Richard Wagner, al que visitaba a menudo en su villa de Lucerna, y se declaró un entusiasta admirador de su música. Sin embargo, los amigos se distanciaron y Nietzsche acabó criticando duramente la obra de Wagner. Su primer libro, *El nacimiento de la tragedia* (1872), se consideró poco académico e incluso escandaloso, de manera que en 1879 dimitió de su puesto en la Universidad de Basilea alegando mala salud e insatisfacción personal. Pasó los siguientes diez años llevando una vida de nómada gracias a una pensión que le pagaba la universidad. Vivió en Italia y Suiza, sobre todo en Sils Maria, en los Alpes suizos, donde tuvo una extática visión del «eterno retorno de lo mismo». Durante su periodo itinerante, Nietzsche escribió sus obras filosóficas y de crítica cultural más destacadas, entre ellas *Así hablaba Zaratustra* (1883-1885), *Más allá del bien y del mal* (1886) y *Sobre la genealogía de la moral.* En 1889, Nietzsche sufrió un colapso nervioso en plena calle, en Turín. Pasó el resto de su vida mentalmente incapacitado, viviendo primero con su madre y luego con su hermana hasta su muerte en 1900.

Nozick, Robert (1938-2002), nacido en Brooklyn, estudió en las universidades de Columbia y Princeton. Nozick fue profesor en Harvard durante la mayor parte de su vida. Filosóficamente le interesaban muchas cosas y afirmó que su libro más conocido, *Anarquía, Estado y utopía* (1974), había sido un «accidente». Se ha considerado que su crítica a las filosofías políticas de la izquierda y su defensa del Estado mínimo son la mejor descripción de la postura libertaria del siglo XX. Nozick no volvió a escribir sobre filosofía política,

excepto para hacer alguna precisión a su postura libertaria en su libro *Meditaciones sobre la vida* (1989).

Nyerere, Julius (1922-1996), nacido en Butiama, Tanganika, estudió en las universidades de Makerere y Edimburgo. Se convirtió en primer ministro de su país en 1961 y en el primer presidente de la República Unificada de Tanzania en 1964. No aceptó ninguno de los pomposos títulos que solían ostentar los líderes africanos de la descolonización y renunció voluntariamente a la presidencia de su país. Fue el autor de la famosa Declaración de Arusha, que propugnaba la introducción en los nuevos países independientes de África de las teorías socialistas y autárquicas. En sus escritos subrayaba la importancia que tenían para África la unidad y la descentralización política y económica y defendía una forma de socialismo africano basado en la idea tradicional de la *ujamma* o «familiaridad».

Oakeshott, Michael (1901-1990). Hijo de un funcionario y de la hija de un vicario, Oakeshott intentó entrar en la Marina justo antes del estallido de la Primera Guerra Mundial, pero le rechazaron por ser daltónico. Tras la guerra (en 1919) empezó a estudiar Historia en Gonville y Caius College, Cambridge, con el filósofo idealista J. McTaggart. Tras licenciarse, Oakeshott estuvo en dos ocasiones en la Universidad de Marburgo (en la década de 1920) y Tübinga estudiando Teología. En 1939 se unió al ejército y dirigió «Phantom», una estación de recopilación de información independiente sita en Holanda. Retomó su vida académica tras la guerra y ocupó la cátedra de Ciencia política de la London School of Economics, cargo que ejerció hasta su jubilación en 1968. Era un hombre modesto, celoso de su vida privada, que se retiraba a la soledad de su casa de

campo en Dorset cuando no tenía que estar en Londres. Nunca quiso desempeñar el papel de gurú de la filosofía o la política ni pertenecer a escuela o partido alguno. El núcleo de su teoría política es la idea de asociación cívica encarnada en los ideales modestos pero exigentes del civismo, el diálogo y la amistad, por los que se guió toda su vida. Para mantener el civismo creía necesaria una educación liberal. Esta es la visión que Oakeshott puso a disposición de sus estudiantes y de todos sus lectores.

Orwell, George (Eric Blair) (1903-1950) fue uno de los críticos del totalitarismo más significativos e influyentes de mediados del siglo XX. Logró la fama a finales de los años cuarenta gracias a la publicación de dos de sus sátiras sobre el totalitarismo, *Rebelión en la granja* (1945), una alegoría de la traición bolchevique a la Revolución rusa y *1984* (1949), una distopía sobre el nihilismo implícito en el gobierno totalitario. Fueron estas novelas, junto a algunos ensayos críticos, las que convirtieron a Orwell en una de las voces más destacadas e influyentes del siglo. Orwell publicó *Down and Out in Paris and London* (1933) y *Homenaje a Cataluña* (1938), una crítica a las maquinaciones de los comunistas durante la Guerra Civil española. Orwell fue considerado un intelectual público que obtenía autoridad moral tanto de su presencia en las trincheras como de su habilidad literaria.

Ostrogorski, Moisei (1854-1919). Nacido en Grodno, en el seno de una familia judía de profesionales liberales de clase media, Ostrogorski se licenció en Derecho en San Petersburgo y se hizo funcionario, ascendiendo lentamente hasta convertirse en ministro de Justicia. Publicista y escritor de historias populares, dejó Rusia en 1881 para escapar de la represión que siguió al intento de asesinato del zar Alejandro

III. Se unió a las Écoles Libres des Sciences Politiques de París, donde estudió con Emile Boutmy. Publicó un libro en torno a la cuestión de las mujeres y el derecho público en 1892, que pronto se tradujo a muchas lenguas. En 1892 escribió asimismo un análisis de los partidos políticos y en 1890 viajó a Inglaterra, donde visitó a James Bryce, que había publicado su obra *The American Commonwealth* en 1889. Bryce le animó a emprender un estudio similar de los partidos en Inglaterra. Su *Democracy and Organisation of Political Parties* se publicó en inglés en 1902 y en francés en 1903. Se negó a enseñar en los Estados Unidos, volviendo a Rusia en 1904. En 1906 fue elegido en Grodno representante judío ante la Duma. Sabemos poco de su carrera ulterior.

Pareto, Vilfredo (1848-1923), nacido en París, hijo de padre italiano, ingeniero de una familia aristocrática exiliado por sus simpatías republicanas, y madre francesa. Educaron a Pareto en Turín, donde había vuelto su padre en 1855. Fue un gran matemático y se licenció en Ingeniería, como su padre, en la Politécnica de Turín, en 1870. Fue director de la Compañía de Ferrocarril de Roma, trasladándose a Florencia en 1874 como director general de la Società Ferriere d'Italia mientras empezaba a escribir artículos de periódico dese una perspectiva radical, criticando las políticas proteccionistas e intervencionistas del Estado italiano y haciéndose eco de las exigencias de los más pobres. En 1882 se presentó como candidato de la oposición en Florencia, pero no resultó elegido. Su padre murió ese mismo año y su madre en 1889. Al casarse renunció a su gabinete de ingeniero y se metió en toda una serie de polémicas antigubernamentales, publicando 167 artículos

entre 1889 y 1893. Por aquel entonces trabó amistad con muchos economistas defensores del libre mercado, como Maffeo Pantaleoni y Leon Walras, y se dedicó a completar la expresión matemática del sistema de equilibrio. En 1893 sucedió a Walras en la cátedra de Economía Política de Lausanne, donde publicó su *Curso de economía política* en 1896. Nunca dejó de opinar sobre los sucesos de Italia, pero fue cambiando gradualmente de tendencias políticas y, en 1900, se había vuelto antidemócrata. No dejó de ser un libertario antiestatalista, pero pasó a afirmar que lo único que incluía el derecho de las clases trabajadoras a organizarse era el derecho a acabar con los privilegios burgueses. Recurrió a la psicología social para explicar el atractivo de las ideas socialistas. Entre 1901 y 1902 publicó *Les systèmes socialistes* y elaboró toda una teoría de la sociología que se publicó bajo el título *Escritos sociológicos* en 1916. Consideraba que el fascismo confirmaba sus teorías, aunque decía aborrecer las políticas de Mussolini. Su análisis de la crisis de la democracia liberal italiana se publicó con el título *La transformación de la democracia* en 1921.

Peirce, Charles Sanders (1839-1914). Nacido en Cambridge, Massachusetts, hijo de una familia de intelectuales de Harvard, Peirce se convirtió en uno de los fundadores del pragmatismo filosófico y en uno de los filósofos más influyentes de su tiempo, a pesar de que su carrera académica como docente de Lógica en la Universidad Johns Hopkins se fuera al garete en la década de 1880 y acabara su vida viviendo pobremente en el campo. Estudió en el Harvard College y dedicó sus primeros trabajos a Descartes, sustituyendo la introspección cartesiana por un método experimental científico. Sus ideas sobre cómo

clarificar conceptos y su definición de la verdad como aquello en lo que coinciden las personas con formación influyeron enormemente sobre su amigo William James, a quien más se asocia con el pragmatismo. Peirce denominaba a su forma de ver el mundo «pragmaticismo» y siguió publicando obras sobre lógica y matemáticas.

Pitkin, Hannah Fenichel (1931-). Pitkin nació en Alemania, pero emigró a temprana edad a los Estados Unidos con su familia para escapar de las persecuciones nazis. Se doctoró en Ciencia política en la Universidad de Berkeley, California. Tras una breve carrera en la Universidad de Wisconsin volvió a Berkeley, donde permaneció en activo hasta su jubilación. Es autora de *El concepto de representación* (1967), *Wittgenstein, el lenguaje, la política y la justicia* (1972), *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli* (1984) y *Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social* (1998). En su obra mezcla la teoría psicoanalítica y feminista con análisis presentados en un provocativo y a menudo original lenguaje coloquial.

Plejanov, Gyorgy (1856-1918), nacido en Rusia Central, empezó una carrera militar. La dejó, al igual que años después el Instituto de Minas, y empezó a leer la obra de radicales como Chernyshevsky, haciéndose amigo de diversos revolucionarios. Se implicó en la política antizarista hasta que tuvo que elegir entre la prisión o el exilio. Se fue a Ginebra y no volvió a Rusia hasta 1917. En Ginebra estudió marxismo y se convirtió en una especie de catequista-jefe. Creía que el futuro de Rusia cobraría protagonismo con la revolución proletaria y socialista, pero pasando antes por una fase burguesa y capitalista. Aunque había sido su mentor,

pronto tuvo problemas con Lenin y los bolcheviques debido a su insistencia en la necesidad de una fase intermedia y su constatación del escaso potencial del campesinado ruso para la revolución.

Qutb, Sayyid (1906-1966), nacido en Asyut, Egipto, recibió su primera educación en un colegio religioso. Más tarde estudió Pedagogía e Historia del arte. Empezó su carrera como crítico literario y periodista, aunque también trabajó en el campo de la educación. Tradicionalmente se dividen sus obras en una fase social y una política, lo que permite distinguir entre sus escritos radicales de la última fase y sus opiniones sobre la cuestión social en el primer periodo. Aun así, su pensamiento muestra hilos de continuidad que se aprecian leyendo *Islam and Social Justice* y *The Battle of Islam and Capitalism to Milestones.* Basaba su crítica al capitalismo en un viaje que realizara a los Estados Unidos entre 1948 y 1951. Se unió a los Hermanos Musulmanes en 1951 y estuvo a cargo de la planificación estratégica y organizativa. Fue encarcelado por las autoridades egipcias en 1954 y en 1965, acusado de conspirar contra el régimen de Nasser. Se le ejecutó en 1966. Sus escritos han influido sobre generaciones de islamistas.

Rawls, John (1921-2002). Nacido en Baltimore, en el seno de una familia adinerada, Rawls entró en la Universidad de Princeton en 1939, donde se interesó por la filosofía de la mano de Norman Malcolm. Al dejar la universidad se unió al ejército y sirvió en el Pacífico. Volvió a Princeton para doctorarse en Filosofía moral, trasladándose como profesor a Cornell primero y al MIT después, antes de convertirse en profesor de Filosofía de Harvard en 1962. Durante esos años elaboró una teoría de la justicia entendida como equidad que

describía en su *Teoría de la justicia* (1971), considerada por muchos la obra de filosofía política más importante del siglo xx. Fue refinándola en *El liberalismo político* (1993), afirmando que personas con una amplia gama de ideas religiosas y filosóficas podrían suscribir sus principios. En *El derecho de gentes* (1999) extendió su teoría a la sociedad global.

Abd al-Raziq, Ali (1888-1966) estudió en las universidades de Al-Azhar y Oxford y fue juez en los tribunales de la *Sharia*. Su obra más destacada es *Islam and the Fundaments of Rule*. El *establishment* religioso le sometió a duras críticas tras su publicación. El libro formaba parte de las divisiones políticas de la época y gustó a algunos miembros de la oposición agrupados en torno al Partido Liberal Constitucional que se oponían a la reinstauración del califato, siendo así que el califa sería el rey de Egipto. Otros partidos fueron más críticos y se ejerció presión política para expulsar a Abd al-Raziq de entre los *ulemas* y hacerle perder su cargo. Fue rehabilitado posteriormente, pero las circunstancias parecen haberle quitado las ganas de implicarse más en la vida intelectual de su tiempo.

Reich, Wilhelm (1897-1957), psiquiatra vienés que introdujo nuevas ideas en la técnica psicoanalítica. Elaboró la psicología política, creando un puente entre Freud y el marxismo, aunque finalmente fuera excluido tanto de las organizaciones psicoanalíticas como de las comunistas. La comercialización del dispositivo que desarrolló para atrapar la «energía orgónica» que había teorizado acabó ocasionándole problemas con la US Food and Drug Administration, que le acusó y envió a la cárcel, donde falleció al poco. Sus obras, en las que hace continua alusión

a las ventajas de la liberación sexual, siguen gozando de cierto éxito.

Rida, Rashid (1865-1935), nacido en Siria, recibió educación religiosa y laica. En 1897 se mudó a El Cairo, convirtiéndose en discípulo de Muhammed Abduh. Le influyó mucho la teología clásica, sobre todo la obra *Ihya 'Ulum al-Din* de Ghazali. Publicaba el periódico *al-Manar* y refinó y propagó las ideas de Abduh. Le daba a todo un aire más conservador como demuestra, por ejemplo, la postura que adoptara ante la cuestión de los derechos de las mujeres en las discusiones públicas iniciadas al respecto por el intelectual egipcio Qasim Amin. Rechazaba las ideas de Ali Abd al-Raziq sobre la separación entre política e islam. Su obra principal es *The Caliphate or the Supreme Imamate*.

Ritchie, David George (1853-1903), filósofo británico nacido en el seno de una familia de académicos y clérigos escoceses. Estudió Filología clásica en la Universidad de Edimburgo y luego en el Balliol College de Oxford y fue miembro del Jesus College desde 1878 bajo la influencia de Toynbee y T. H. Green. Sintetizó el idealismo filosófico en una serie de libros y lo puso en relación con la teoría evolucionista y un utilitarismo reformado que permitiera la intervención del Estado para moralizar a los ciudadanos. En 1894, Ritchie fue nombrado profesor de Lógica y Metafísica en la Universidad de St. Andrews, Sus principales obras son *Darwinism and Politics* (1889), *The Principles of State Inference* (1891), *Darwin and Hegel* (1893) y *Natural Rights* (1895), que ejercieron una profunda influencia sobre el liberalismo.

Rocco, Alfredo (1875-1935), profesor de Derecho en diversas universidades alemanas, se convirtió en 1914 en el

principal ideólogo de la organización radical de derechas Asociación Nacionalista Italiana, que propugnaba la instauración de un Estado autoritario, imperialista y «corporativo». La Asociación surgió con el Partido Fascista en 1923 y Rocco fue uno de los principales ideólogos del fascismo. Fue ministro de Justicia entre 1925 y 1932 y autor de las *leggi fascistissimi*, las leyes «ultrafascistas» en vigor de 1925 a 1928 para crear las instituciones del Estado corporativo fascista que Rocco describía en *La trasformazione dello stato* (1927).

Rosenberg, Alfred (1890-1945). Rosenberg procedía de una familia alemana de clase media baja residente en Reval, Estonia, por aquel entonces parte del imperio zarista. Se le conoce por ser el autor de *El mito del siglo xx* (1933), obra que pretendía exponer la doctrina nacionalsocialista en su totalidad. Gracias al apoyo del partido logró vender más de un millón de copias. Hitler le encomendó el partido durante un breve periodo de tiempo entre 1923 y 1924, aunque en privado soliera decir a menudo que los escritos ideológicos de Rosenberg eran ridículos y a veces un poco absurdos. Rosenberg se especializó en Europa del Este y fue un mal ministro de los Asuntos del Este, ocupado entre 1941 y 1944. El Tribunal de Nüremberg le condenó a muerte.

Rowntree, Benjamin Seebohm (1871-1954), reformista social británico e investigador social. Miembro activo de una familia de fabricantes de chocolate y cuáquero, Rowntree mostraba la preocupación por sus trabajadores de la que su familia siempre había hecho gala, creando fundaciones caritativas. Rowntree aunaba su interés en el mantenimiento de buenas relaciones laborales con investigaciones sobre las condiciones de vida de las personas pobres y la naturaleza de

la pobreza. Bajo la influencia de Charles Booth publicó un estudio clásico realizado en York y titulado *Poverty, A Study of Town Life* (1901), complementado por encuestas de seguimiento realizadas en 1941 y 1951. Participó en la reconstrucción tras la Primera Guerra Mundial, escribió sobre la gestión y dirección laboral científica y quiso elaborar una psicología industrial.

Roy, M. N. (1887-1954), nacido en Bengala (India), se convirtió en un político radical y militante nacionalista a edad muy temprana. Viajó a China y a Japón en busca de armas y apoyo político para el movimiento independentista indio. Utilizando disfraces y nombres falsos llegó a México, donde fundó el Partido Comunista. Lenin le invitó a Moscú y rápidamente fue escalando posiciones en el Comintern. Como temía por su vida a la muerte de Lenin, volvió a la India, donde le arrestaron y encarcelaron debido a sus actividades nacionalistas. Escribió muchas obras, sobre todo en el tiempo que pasó en prisión, en las que hace comentarios críticos al marxismo, el liberalismo, el nacionalismo y el fascismo y defiende un humanismo materialista y una socialdemocracia descentralizada.

Russell, Bertrand (más tarde, tercer conde Russell) (1872-1970), eminente filósofo y lógico-matemático británico que fue un autor y activista muy controvertido en relación a cuestiones políticas y sociales. Era nieto del primer ministro británico victoriano Lord John Russell (después primer conde Russell). Fue educado en casa y luego asistió al Trinity College de Cambridge. Russell se opuso a la entrada de Inglaterra en la Primera Guerra Mundial e hizo campaña a favor de la objeción de conciencia, lo que le ocasionó perder su puesto en el Trinity e incluso pasar en la cárcel

una temporada por escribir un artículo considerado sedicioso. Aunque simpatizaba con los movimientos pacifistas de la década de 1920, no se adhirió públicamente al movimiento hasta 1935. Publicó su *Which Way to Peace?* al año siguiente, pero nunca permitió una reimpresión de la obra porque en 1940 cambió de postura, afirmando que su compromiso había sido excesivamente absolutista y que, inconscientemente, nunca quiso contraerlo. Tras 1945 habló, por poco tiempo, de la amenaza nuclear, intentando que la Unión Soviética aceptara una confederación de naciones y, más tarde, hizo campaña en contra de que Inglaterra fuera una potencia nuclear. Practicó la desobediencia civil de la mano del Comité de los 100, un retoño de las campañas a favor del desarme nuclear. Pasó otra breve temporada en la cárcel en 1961.

Sandel, Michael (1953-). Uno de los máximos exponentes de la teoría política comunitarista, Sandel estudió en la Universidad de Brandeis para viajar después a Balliol College a proseguir sus estudios gracias a una beca. Allí escribió la tesis doctoral publicada posteriormente con el título *Liberalism and the Limits of Justice* (1982), una crítica a la teoría política liberal, sobre todo de la obra de John Rawls. Al volver a los Estados Unidos para convertirse en docente pasó a formar parte del Departamento de Ciencia Política y Administración Pública. Reapropiándose de la tradición republicana del pensamiento político estadounidense, publicó *Democracy's Discontent* (1996), convirtiéndose en editor de *The New Republic.*

Sangnier, Marc (1873-1950). En 1898, Sangnier abandonó su carrera militar para convertirse en predicador de los principios sociales cristianos. Era un gran organizador, que

creó grupos de estudio para jóvenes y trabajadores, publicó diversas revistas y periódicos e impartió clases y conferencias. Acabó dirigiendo un grupo volcado en la alfabetización masiva, denominado *Sillon*. Como era activista y demócrata tuvo problemas con la Iglesia católica en varias ocasiones. En su libro *Ligue de la jeune république* criticaba el derecho francés y, sobre todo, a Action Française, dirigida entonces por Charles Maurras. Formó parte del Parlamento a partir de 1919. Fue pacifista en principio, pero más tarde se incorporó a la Resistencia para luchar contra los nazis. En 1945 fue reelegido y volvió al Parlamento como presidente del Mouvement Républicaine Populaire.

Sartre, Jean-Paul (1905-1980). Nacido en París, Sartre fue uno de los intelectuales franceses más destacados del siglo xx e importante representante del pensamiento izquierdista francés. Estudió en la elitista École Normale Supérieure de París y luego en Alemania, donde fue discípulo de Husserl y Heidegger. Escribió novelas y elaboró la filosofía existencialista en el periodo de entreguerras y, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, luchó a favor de causas políticas que hallaban eco en la revista *Les Temps Modernes* en 1945 (fue su primer editor y entre sus colegas se encontraban Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty y Raymond Aron). Nunca se afilió al Partido Comunista, pero le daba todo su apoyo desde fuera y mantuvo estrechas relaciones con sus miembros hasta finales de los años cincuenta, cuando pasó a defender el revisionismo. Fue la reacción de los comunistas franceses ante los sucesos de Hungría y la Guerra de Argelia, así como la rigidez del partido, lo que le alejó de él. En 1960 publicó el primer volumen de la *Crítica de la razón dialéctica*, un proyecto ambicioso en el que

intentaba casar infructuosamente los principios marxistas con sus compromisos existencialistas. Tras abandonar este proyecto siguió escribiendo (sobre estética y literatura), fue un punto de encuentro para los *gauchistas* anticomunistas de 1968 y en las últimas décadas de su vida fue perdiendo lentamente sus capacidades físicas y mentales.

Schmitt, Carl (1888-1985), nacido en Plettenberg, hijo de una familia católica francesa de la zona de la Renania alemana. Creció en un ambiente católico que renegaba tanto del liberalismo como del socialismo, lo que se reflejaría en su pensamiento político, sobre todo en la noción de que siempre subyace una visión religiosa del mundo a las ideas políticas. En los años anteriores a la Primera Guerra Mundial Schmitt estudió Derecho en la Universidad de Berlín (donde se licenció en 1907), Múnich y Estrasburgo. Tras la guerra enseñó Derecho en la Universidad Católica de Bonn entre 1922 y 1928. En esos años fue asesor del Partido de Centro de Renania y muy amigo del parlamentario católico Heinrich Brüning, nombrado canciller en 1929 por el presidente Von Hindenburg. En principio caía bien a los nazis, porque su filosofía «decisionista» casaba con el *Führerprinzip*, pero fue perdiendo rápidamente popularidad debido a que sus ideas jurídicas tenían poco que ver con la cruda ideología nazi basada en la tierra y la sangre. Fue ignorado durante muchos años tras la guerra, porque se le asociaba al nazismo, y no deja de ser una ironía que haya renacido el interés por sus ideas tras la década de 1980 debido a pensadores radicales de izquierdas que se inspiraron en él para criticar a la democracia liberal.

Schopenhauer, Arthur (1788-1860). Nacido en Danzig en

el seno de una familia de comerciantes, Schopenhauer nunca llegó a hacer la carrera académica que sus brillantes años de estudiante hacían esperar. En la década de 1820 daba clases en Berlín a la misma hora que Hegel y, como no atraía a los estudiantes, se retiró a Fráncfort donde llevó una existencia solitaria desde 1833 hasta su muerte. Reconoció la influencia de Platón, Kant y las religiones hunduista y budista. Su obra principal, *El mundo como voluntad y representación*, se publicó en 1818, pero en 1844 añadió un volumen más a la obra en el que afirmaba que, si bien Kant tenía razón al hacer hincapié en la racionalidad, no había logrado aprehender el poder de lo irracional y de la voluntad egoísta que lucha con el control cognitivo. Había que intentar acallar la voluntad durante unos momentos, como hacen los genios artísticos, para poder ver claro y reflexionar sobre las ideas eternas como fundamento de la realidad. Caso contrario, y en contra de la opinión de Kant, la única esperanza para la ética era la compasión.

Sen, Amartya (1933-), nacido en Bengala, estudió en las Universidades de Calcuta y Cambridge. A Sen se le conoce por sus investigaciones en el ámbito de la economía del bienestar. Primero hizo un estudio sobre la teoría de la elección social, *Collective Choice and Social Welfare* (1970), seguido de numerosos libros y ensayos sobre cuestiones relacionadas con la desigualdad y la pobreza, como *On Economic Inequality* (1973) e *Inequality Reexamined* (1992). Sen refleja parcialmente en su obra sus propias experiencias durante la hambruna que asoló Bengala en 1943, que describe en *Poverty and Famines* (1981). Ha enseñado Economía en Delhi, Oxford y Harvard y actualmente dirige el Trinity College de Cambridge. Recibió el Premio Nobel

de Economía en 1998.

Shariati, (1933-1977), nacido en la provincia de Jurasan, en el noreste de Irán. Realizó sus primeros estudios en la ciudad de Mashhad y completó su doctorado en Estudios islámicos medievales en la Sorbona. En París se familiarizó con las ideas de Jean-Paul Sartre, Georges Gurevich y Jacques Berque. Participó en diversos movimientos de liberación nacional y publicó en el periódico de la resistencia argelina. También formó parte de los movimientos de oposición al *shah* en Irán. Regresó a Irán en 1966 y empezó a dar clases en la Universidad de Mashhad. Sus clases eran muy populares entre los estudiantes debido a su contenido radical, pero suscitaron alerta en el gobierno y le despidieron. Se unió a Husayniyah-yi Irshad en Teherán, un instituto centrado en cuestiones religiosas donde sus charlas y lecciones seguían atrayendo a muchos jóvenes. Influenciado por los escritos marxistas, aun así criticaba las ideas de Marx sobre la religión en su obra *Marxism and Other Western Fallacies.* Shariati fue encarcelado varias veces por el régimen del *shah.* En 1977 se le permitió abandonar Irán con destino al Reino Unido, donde murió al poco de llegar. Se cree que la Savak (los servicios secretos iraníes) se encontraba tras su muerte. El régimen revolucionario islámico postergó su legado intelectual, pero sus ideas siguen teniendo eco entre los intelectuales iraníes.

Sheppard, H. R. L. («Dick») (1880-1937). Destacado pacifista británico de los años treinta, Sheppard, hijo de un canónigo de la Capilla Real de Windsor y formado en Marlborough y Cambridge, fue un popular sacerdote anglicano del West End londinense. Tenía buenos contactos y adquirió fama internacional cuando la liturgia que

celebraba en St. Martin-in-the-Fields fue la primera en ser emitida por la radio a través de la incipiente BBC. Poseía, además, un gran magnetismo personal; sin embargo, el asma aguda que padecía, unida a un matrimonio desgraciado, le llevó a dejarlo. Sheppard se declaró pacifista ya en 1926, aunque no empezó a hacer llamamientos a la paz hasta 1934. En 1935 publicó *We Say No* y al año siguiente creó la Peace Pledge Union. Murió súbitamente en 1937, poco después de que los estudiantes de la Universidad de Glasgow le eligieran rector.

Shiva, Vandana (1952-), ecologista y teórica ecofeminista india. Dirige la Research Foundation for Science, Technology and Natural Resource Policy, que financia una agricultura sostenible y programas de desarrollo en el Tercer Mundo. Actúa de alerta ecológica para la Third World Network, que defiende una implicación activa de la gente (sobre todo de las mujeres) en cuestiones de desarrollo, agricultura y una distribución más equitativa de los recursos mundiales. La Dra. Shiva también forma parte del movimiento ecofeminista indio Chipko, que implica directamente a las mujeres en enfrentamientos directos con quienes intentan extraer recursos o talar bosques de forma no sostenible. Ha escrito catorce libros, entre ellos *Staying Alive: Women, Ecology and Development in India* (1988) y *The Violence of the Green Revolution* (1991).

Simmel, Georg (1858-1918), sociólogo y filósofo de una rica familia judía. Pasó su infancia en el corazón de Berlín (vivía en la esquina de la Friedrichstrasse y la Leipziger Strasse) en una época en la que la ciudad creció de forma inaudita, hasta convertirse en un gran centro urbano y de comercio. Tras estudiar Filosofía e Historia en la Universidad de Berlín,

Simmel se convirtió en *privatdozent* y tras 1851 en profesor asociado. Como judío y liberal gozaba del apoyo de Max Weber, pero siempre estuvo al margen de la vida académica alemana. El dinero de su familia garantizaba su bienestar económico, pero nunca llegó a cumplir sus ambiciones académicas, a pesar de la fama que llegó a adquirir. En 1914 obtuvo una cátedra en la Universidad de Estrasburgo. Su obra toca muchos temas, desde análisis de Kant y volúmenes sobre estética y filosofía de las ciencias sociales, hasta estudios sobre la naturaleza de la economía monetaria en las sociedades modernas, urbanas y comercializadas. Uno de los hilos de investigación que mejor refleja su interés por la sociología y la filosofía es la cuestión del individualismo y el proceso de «socialización» *(Vergesellschaftung).* Su obra más conocida es *Filosofía del dinero,* publicada en 1900. Pero también es autor de influyentes ensayos, como «Metropolis and Mental Life» (que tuvo un gran impacto en el ámbito de la sociología urbana). Su sociología formal influyó sobre la filosofía (vía Husserl y Heidegger) y también en la sociología general (lo que se aprecia, por ejemplo, en la obra de Erving Goffman). Cofundó, junto a Ferdinand Tönnies y Max Weber, la Sociedad Alemana de Sociología. Simmel murió de cáncer de hígado en 1918.

Sorel, Georges (1847-1922). Nacido en Cherburgo, Francia, Sorel era un científico escéptico y un moralista apasionado que defendía el sindicalismo obrero contra la teoría de los partidos socialistas dominantes, a los que consideraba totalmente corruptos. Estudió Ingeniería en la Politécnica y trabajó para el gobierno de Francia hasta 1893, momento en que se jubiló para escribir, publicar y convertirse en agitador. Buscaba una ética socialista capaz de

moldear las pasiones y la voluntad y, tras leer a Bergson y a Nietzsche, quería intentar la transvaloración de todos los valores. Disgustado con el reformismo de izquierdas, Sorel flirteó algún tiempo con la fascista Action Française. Para cuando estalló la guerra estaba igual de disgustado con la derecha y volvió a volcarse en el anarcosindicalismo y la acción proletaria directa. La importancia dada por Sorel a las pasiones y la ética del socialismo influyeron sobre muchos pensadores con posturas políticas muy distintas.

Soroush, Abdolkarim (1945-). Nacido en Teherán, Soroush se doctoró en Farmacia por la Universidad de Teherán y estudió asimismo en la Universidad de Londres. En los inicios de su carrera contribuyó al desarrollo ideológico de la república islámica. Formó parte del Consejo Asesor de la Revolución Cultural, un puesto del que dimitió. En la década de 1990 resurgió convertido en uno de los críticos más acervos del régimen. Sus clases y conferencias siguen atrayendo muchos oyentes en Irán, pero también le han valido la animadversión de grupos extremistas como Anasr-e Hezbollah. De entre sus obras cabe mencionar *Non-Scientific Philosophy of History* (1978), *Lectures on Ethics and Human Sciences* (1987) e *Intellectualism and Religious Conviction* (1988). Su obra más conocida es *Hermeneutical Expansion and Contraction of the Theory of Sahria*, en la que reflexiona en torno a la *Sharia* a la luz de la evolución de la historia de las ideas, la hermenéutica y la sociología del conocimiento.

Stalin, Joseph (Iosif Vissarionovich (1879-1953), líder bolchevique prerrevolucionario procedente de una familia humilde. Fue seminarista, pero fue expulsado en 1899 debido a sus actividades revolucionarias. Se convirtió en un

revolucionario profesional junto a Lenin tras la escisión del Partido Obrero Socialdemócrata ruso en 1903. En 1912 empezó a editar *Pravda*. En 1917 fue comisario para las Nacionalidades y, a partir de 1922, secretario del Partido Comunista de la Unión Soviética, puesto que desempeñó hasta su muerte. Formaba parte del Politburó y se le nombró comisario de Inspección Obrera y Campesina. Lenin le criticó amargamente en su testamento (1923). Stalin usó su poder para aislar a sus mayores rivales a la presidencia tras la muerte de Lenin, cuando eliminó tanto a Trotsky (a su izquierda) como a Bujarin (a su derecha). Inició las grandes purgas de los años treinta mientras colectivizaba la agricultura y forzaba una rápida industrialización con grandes costes para los campesinos y obreros. Generalísimo de los victoriosos ejércitos soviéticos de la Segunda Guerra Mundial, se cree que Stalin orquestó golpes de Estado comunistas en Europa del Este y China. Fue un símbolo de la Guerra Fría y posteriormente se le consideraría un paranoico y un dictador cruel. De entre sus principales obras cabe citar *El marxismo y la cuestión nacional y colonial* (1912), *Cuestiones del leninismo* (1926), *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* (1938) y *Problemas económicos del socialismo en la URSS* (1952).

Strauss, Leo (1899-1986) creció en lo que él mismo calificara de hogar judío ortodoxo y conservador, en un distrito rural de Alemania. Se doctoró por la Universidad de Hamburgo en 1921 y, en 1938, abandonó Alemania escapando del régimen nazi. Emigró a los Estados Unidos, donde enseñó Ciencia política y Filosofía en la New School for Social Research. En 1949 se trasladó a la Universidad de Chicago, donde ocupó la cátedra Robert Maynard Hutchins.

Dejó Chicago en 1968 y dio clases en el Claremont's Men College de California y el St. John's College de Maryland, donde trabajó hasta su muerte. Dotado conferenciante y docente, Strauss ejerció una profunda influencia sobre pensadores como Walter Berns, John Porter East, Dante Germino, Harry V. Jaffa, Willmoore Kendall y William F. Buckley Jr.

Sturzo Luigi (1871-1959), sacerdote que se dedicó a las causas sociales tras la publicación de la encíclica *De rerum novarum* (1891) y el inicio de los desórdenes entre los campesinos y los mineros en su región natal de Sicilia. Formó parte de organizaciones católicas de origen democristiano (asociaciones de campesinos, cajas rurales y cooperativas) desde tierna edad y fue alcalde de su ciudad natal de Caltagirone entre 1905 y 1920. En 1919 fundó el Partito Popolare Italiano, considerado un «partido católico no doctrinario compuesto por laicos» y ejerció el cargo de secretario general hasta 1923, cuando, de resultas de su oposición a Mussolini, el Vaticano le obligó a dimitir. Su antifascismo le llevó al exilio entre 1925 y 1946, años que pasó primero en Londres y luego en los Estados Unidos. De vuelta en Italia reanudó su actividad política, pero desde los márgenes del Partido Democristiano. En 1952 intentó infructuosamente crear una coalición de centro-derecha para participar en las elecciones celebradas en Roma.

Sun Yat-sen (1866-1925), nacido en China, dirigió la Revolución de 1911 que derrocó a la dinastía Qing y fundó una república. Ardiente patriota, intentaba unir al pueblo chino, al que describía como «arena suelta», y convertirlo en una nación capaz de hacer frente a los poderes occidentales que llevaban tratando de hacerse con su país desde hacía

mucho tiempo. En sus escritos hacía hincapié en «los tres principios del pueblo»: nacionalismo, democracia y socialismo (que posteriormente, aconsejado por Chiang Kai-shek, reemplazaría por «medios de vida para todos»). No fue comunista, pero tanto los comunistas como los no comunistas le consideran uno de los padre fundadores de China.

Tagore, Rabindranath (1861-1941), nacido en Calcuta, India. Estudió Derecho en Inglaterra y dirigió las empresas de su familia durante casi dos décadas. En 1901 fundó Shantiniketan, un internado en el que se enseñaba una mezcla de tradiciones indias, orientales y occidentales a las que luego sumaría las enseñanzas de la Universidad Vishwa Bharati. Fue un poeta, escritor, artista y músico muy dotado y supuso mucho para la literatura india. En 1913 obtuvo el Premio Nobel de Literatura, siendo el primer asiático en recibirlo. En sus obras filosóficas y literarias proponía una forma de entender la vida estética, espiritual y ecológicamente sensible. Goza de la distinción única de haber compuesto los himnos nacionales tanto de la India como de Bangladesh.

Tawney, Richard Henry (1880-1962), teórico social británico, historiador y socialista. Fue profesor de Filología clásica en Oxford y acabó siendo miembro de Balliol. Publicó obras de historia sobre economía y agricultura y se implicó activamente en la política del Partido Laborista. Su socialismo era de corte ético y cristiano y escribió sobre problemas sociales relacionados con la desigualdad material en obras como *The Adquisitive Society* (1921) y *Equality* (1931). También dio a conocer sus ideas publicando artículos en la prensa progresista. Su obra histórica más

conocida es *Religion and the Rise of Capitalism* (1926).

Taylor, Charles (1931-). Nacido en Montreal, Taylor estudió en la Universidad McGill y en Oxford, universidades en las que ha transcurrido el curso de su vida académica. Desde muy pronto se interesó por las ciencias sociales, como demuestran sus obras *The Explanation of Behaviour* (1964) e «Interpretation and the Sciences of Man» (1971), en las que defendía que la conducta humana se basaba en la interpretación y no en causas, sentando algunas de las bases que serían reutilizadas por la filosofía política comunitarista. En la década de 1960, Taylor desarrolló una carrera política en el seno del partido de izquierdas canadiense Nueva Democracia, pero no logró salir elegido en ninguna de las cuatro ocasiones en las que se presentó entre 1962 y 1968. Aun así ha seguido siendo una importante figura pública en los debates sobre Quebec y el futuro constitucional de Canadá. De entre sus obras filosóficas posteriores cabe mencionar *Hegel* (1975) y *Sources of the Self* (1989), un ambicioso intento de encontrar los orígenes de la concepción moderna del Yo y los puntos de vista morales asociados al concepto.

Titmuss, Richard Morris (1907-1973), teórico social y diseñador de políticas públicas británico, empezó trabajando en una compañía de seguros, interesándose por la estadística y publicando *Poverty and Population* en 1938. Adquirió fama internacional con una historia oficial de la Segunda Guerra Mundial titulada *Problems of Social Policy* (1950). A pesar de carecer de títulos universitarios, Titmuss ocupó la cátedra de Administración social de la LSE desde 1950. En sus escritos posteriores realizó algunas contribuciones a las prácticas del Estado del bienestar y al pensamiento

socialdemócrata británico, centrándose, sobre todo, en su supuesto altruismo y en la posibilidad de que la libre elección conviva con las responsabilidades comunitarias, como explica en *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy* (1970).

Tolstoy (o Tolstói), conde Leo (o Lev) (1828-1910) fue un novelista ruso que se convirtió en moralista y en el escritor pacifista que mayor influencia ejerciera a finales del siglo xix. En su juventud fue un *playboy* aristócrata que ingresó en el ejército y sirvió en Sebastopol durante la Guerra de Crimea. *Anna Karenina* y *Guerra y paz* son algunas de sus novelas más conocidas. Pero, a finales de la década de 1870, se convirtió al cristianismo en una versión propia que implicaba un compromiso total y absoluto con el pacifismo, que expuso en *What I Believe* y en *The Kingdom of God is Within You*.

Toniolo, Giuseppe (1845-1918) nació y creció en el Véneto, hijo de intelectuales liberales moderados, pero también inmerso en un ambiente fuertemente religioso. Empezó dando clases en la Universidad de Padua, donde había estudiado. Trabajó como profesor de Economía en la universidad entre 1879 y 1917, convirtiéndose en uno de los pensadores más destacados del movimiento católico italiano del cambio de siglo. En 1889 fundó la Unione Cattolica per gli Studi Sociali. En 1906 fue elegido presidente de la Unione Popolare, el embrión del futuro Partido Católico. Debido a su interés por el estudio y las actividades sociales se inclinó por la sociología en vez de implicarse directamente en política activa. La *Rivista internazionale di scienze sociali*, que fundara en 1893, es una de las principales fuentes de sociología de inspiración católica.

Treitschke, Heinrich von (1834-1896) fue un historiador alemán y editor del *Prussian Year-Book.* Nacido en Dresden, Von Treitschke estudió Historia, Derecho constitucional y Economía en Bonn, Leipzig, Tubinga y Heidelberg. Entre 1859 y 1863 dio clases en la Universidad de Leipzig y Friburgo antes de ocupar una cátedra en la Universidad de Kiel en 1866, sólo para mudarse a Heidelberg un año después y llegar a Berlín en 1873, donde sustituyó a Leopold von Ranke como historiador oficial del Estado prusiano en 1886. Tanto en sus obras históricas como en las políticas (fue miembro del Reichstag desde 1871 hasta 1884), Treitschke iba abandonando sus rasgos más liberales para enrocarse en una posición nacionalista y antisocialista. Criticó el concepto de libertad de la tradición liberal y lo definió, a su vez, como algo que sólo podía ejercerse *desde* el Estado. En las décadas de 1870 y 1880 se convirtió en un firme defensor del imperialismo alemán e hizo declaraciones antisemitas como, por ejemplo, «los judíos son nuestra desgracia», lo que suscitó una gran controversia. Su obra más famosa es una historia, en cinco volúmenes, de la Alemania del siglo XIX.

Trotsky, Leon (Lev Davidovich Bronstein) (1879-1940), nacido en Ucrania de padres judíos de posibles, se convirtió en un socialdemócrata revolucionario a la edad de dieciocho años adoptando como nombre de guerra Trotsky. Dos años después, en 1898, fue arrestado y enviado a Siberia. En 1902 se escapó a Londres, donde conoció a Lenin, y tres años después volvía a Rusia para desempeñar un destacado papel en la fallida revolución de 1905. Arrestado de nuevo, escapó a Europa en 1907, donde pasó años en el exilio voluntariamente, escribiendo y teorizando sobre la

revolución. Cuando oyó del derrocamiento del zar en 1917, volvió a Rusia a ayudar a los bolcheviques a hacerse con el poder en la Revolución de Noviembre. Durante la Contrarrevolución «blanca» de 1918-1920 organizó y dirigió el Ejército Rojo. Brillante teórico, organizador y orador, incurrió rápidamente en las iras de Stalin, su gran rival para la sucesión de Lenin. Debido a las maniobras de Stalin fue expulsado del Partido Comunista en 1927 y se tuvo que exiliar a la zona soviética de Asia Central, viviendo luego en Turquía, Noruega y México. Defensor ultraizquierdista de la «revolución permanente» y contrario al programa del «socialismo en un solo país» de Stalin, Trotsky fue un crítico implacable de Stalin al que acusó de «traición» a la Revolución rusa y desviarse de la senda marxista-leninista. Trotsky fue brutalmente asesinado en 1940 en Ciudad de México por un agente secreto de Stalin con un piolet. De entre las obras de Trotsky cabe citar *Our Political Tasks* (1904), *Our Revolution* (1918), *Terrorism and Communism* (1920), *Lenin* (1924), *Permanent revolution* (1930), *History of the Russian Revolution* (1931-1933), *The Revolution Betrayed* (1937) y su autobiografía, *My Life* (1929).

Tzara, Tristan (1896-1963). Nacido en Moinesti, Rumanía, Tzara fue el más destacado líder del movimiento nihilista y tumultuoso denominado «Dadá», que surgió en Zúrich durante la Primera Guerra Mundial. En 1920 emigró a París, donde se enfrentó a André Breton y su vanguardia surrealista para acabar suscribiendo los principios del Surrealismo en 1929. Escribió varios manifiestos dadá y poesía, siendo sus poemarios más importantes *25 Poèmes* (1918) y *L'homme approximatif* (1930). Fue de las personas más implicadas en la gestación de una alianza entre el

Surrealismo y el Partido Comunista Francés, al que se afilió en 1936. Tras la guerra publicó varios volúmenes de poemas más. Está enterrado junto a Baudelaire en el cementerio de Montparnasse de París.

Voegelin, Eric (1901-1985). Nacido en Colonia, Voegelin estudió en Viena y emigró a los Estados Unidos en 1938, tras el *Anschluss*. Pasó la mayor parte de su vida en los Estados Unidos, pero volvió a dar clases de Ciencia política en Múnich entre 1958 y 1966. Si bien partía de tradiciones de pensamiento metafísicas y fenomenológicas que tenían más arraigo en Europa que en la vida intelectual angloamericana, influyó notablemente sobre un círculo de pensadores estadounidenses como Frank Meyer y Ellis Sandoz. Sus críticos afirman que convierte a la mentalidad del mundo occidental moderno en una versión laica de la herejía gnóstica predominante en Occidente durante los primeros siglos del cristianismo. Se ha llegado incluso a decir que simplifica en exceso y que sus teorías son, en el mejor de los casos, poco plausibles. En todo caso, siempre se ha reconocido la gran profundidad de sus ideas históricas y filosóficas. Murió en Stanford, California, en 1985.

Wallas, Graham (1858-1932). Nacido en el hogar de un clérigo en Durham, Inglaterra, Wallas fue una destacada figura académica conocida por sus estudios políticos desde el punto de vista de la psicología. Estudió en Oxford y le influyó mucho John Rushkin. Posteriormente se integró en los círculos fabianos y fue miembro de su círculo interno de 1886 a 1904. Por entonces le habían contratado en la London School of Economics, donde fue el primer profesor de Ciencia política a partir de 1914. Su obra más destacada, *Human Nature in Politics* (1908), se basa en el realismo

científico y político de la psicología asociacionista para analizar el futuro de la democracia industrial. Fue el estadounidense William James el que criticara el racionalismo calculador de los teóricos políticos del siglo XIX, sobre todo de Jeremy Bentham, y llamara la atención sobre los aspectos instintivos y no cognitivos de la política. La obra se convirtió en una especie de manifiesto para científicos políticos estadounidenses como Charles Merriam, que elaboró una ciencia «conductista» de la política, y para los críticos de los ideales de la democracia clásica, como su discípulo Walter Lippmann. En *The Great Society* (1914) intentaba dar con un tipo de racionalidad que pudiera contribuir a reorganizar la sociedad de manera consciente. Las complejas ideas de Wallas sobre el tipo de políticas que adoptar surgieron de su vida política activa, sobre todo de su participación en el Ayuntamiento de Londres y la Junta de Educación.

Walzer, Michael (1935-) estudió en las universidades de Brandeis y Harvard y después enseñó en Princeton y Harvard hasta convertirse en profesor de Administración pública en el Institute for Advanced Studies de Princeton. A lo largo de su vida se implicó con diversos movimientos de izquierdas, sobre todo con los que luchaban por los derechos civiles y contra la guerra en los años sesenta, así como con el movimiento pacifista israelí, denominado Shalom Akshav. Coedita la revista socialista y democrática *Dissent,* en la que lleva publicando desde la década de 1960. Sus libros más conocidos son *Guerras justas e injustas* (1977) y *Esferas de la justicia* (1983), en el que da una interpretación controvertida del término «justicia» como un conglomerado de principios plurales y dependientes del contexto. Walzer ha ahondado

en estos aspectos en sus obras posteriores a la par que desarrollaba un interés creciente hacia el pensamiento político judío.

Webb, Beatrice (1858-1943), reformista social y activista política. En principio influenciada por las obras de Herbert Spencer y Joseph Chamberlain, realizó un estudio sobre las condiciones de vida en Londres junto a Charles Booth y publicó posteriormente un libro sobre el movimiento cooperativista en 1891. Se casó con Sidney Webb al año siguiente, y ambos se embarcaron en una serie de proyectos que duraron toda su vida. Su diario es una fuente inapreciable sobre la época, a la par que arroja luz sobre determinados aspectos de su vida y carácter. En 1905 empezó a trabajar para la Royal Commission of the Poor Laws y emitió con Sidney un informe en minoría que resultó ser crucial para la reforma social, al identificar las diversas categorías de conflicto. Webb participó en muchas comisiones y comités para organizar y planificar la reconstrucción tras la guerra.

Webb, Sidney James (1859-1947), reformista social y político. Empezó siendo funcionario y dirigió la Sociedad Fabiana desde 1885, contribuyendo a los famosos *Fabian Essays on Socialism* (1889). Escribió muchos tratados que inauguraron la era del proselitismo de masas británico. Fue un personaje crucial para la reforma del socialismo británico y su conversión en un movimiento gradual, eficiente, colectivista y empírico. Fue diputado entre 1892 y 1910 y difundió el progresismo por Londres. Escribió una destacada historia del sindicalismo y el gobierno local en conjunción intelectual con su esposa Beatrice y fundó *The New Statesman*. Tras la Primera Guerra Mundial, Webb participó en el diseño de

políticas públicas y en la elaboración de una nueva constitución para el partido, siendo diputado nuevamente por el Partido Laborista.

Weber, Max (Karl Emil Maximilian) (1864-1920). Nacido en Erfurt, Alemania, en el seno de una familia de la alta burguesía muy implicada en política, Weber fue uno de los fundadores de la sociología, que hizo mucho hincapié en el papel desempeñado por el conflicto de valores y la racionalización moderna. Ardiente nacionalista alemán y también liberal, tras la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial fue un gran defensor de la República de Weimar. Tras estudiar el comercio en Italia, la historia agraria romana, con sus implicaciones jurídicas, y la agricultura del este de Prusia, Weber enseñó en Friburgo, Heidelberg y, más tarde, tras una baja de quince años por enfermedad, en Viena. Promovió la investigación sobre las implicaciones culturales del cambio económico, así como sobre la influencia de la ética protestante sobre el capitalismo. A pesar de que distinguía claramente entre su labor académica y sus propios puntos de vista y valores políticos, fue una voz muy carismática en la vida política alemana y, aún hoy, se le considera uno de los pilares de un decepcionado liberalismo.

Wigforss, Ernst (1881-1977), político sueco, teórico del Estado del bienestar y filólogo. Empezó estudiando dialectos suecos y a dar clases en la Universidad Lund, donde permaneció hasta que fue elegido diputado en 1919. Hasta 1953 no dejó de pertenecer a una u otra Cámara. Fue ministro de Economía entre 1925 y 1926 y de nuevo entre 1932 y 1949. Tenía una visión del desempleo muy influida por Keynes. Wigforss fue uno de los principales líderes

socialdemócratas y el principal arquitecto del Estado del bienestar sueco y su política económica. En sus escritos, Wigforss procuró adaptar el marxismo a las circunstancias suecas, evolucionando hacia el gradualismo e inspirándose en las ideas socialistas británicas sobre el bienestar de principios del siglo XX, combinándolas con sus propias ideas de la justicia y la libertad.

Wilson, Thomas Woodrow (1856-1924), reformador liberal e internacionalista convencido, fue el vigésimo octavo presidente de los Estados Unidos en 1913. Inspiró las relaciones internacionales, más que llevar sus principios a la práctica. No consiguió mantener a Estados Unidos al margen de la guerra, alcanzar una «paz sin victoria» ni asegurar la participación de los Estados Unidos en la Liga de Naciones, en la que se basaban sus planes de un nuevo orden internacional. Sin embargo, todos los contendientes aceptaron sus Catorce Puntos como base para la celebración de la Conferencia de Paz de Versalles. Wilson hizo de las ideas de democracia, autodeterminación nacional y seguridad colectiva el núcleo de la agenda liberal internacional, donde han permanecido desde entonces.

Primera parte: la variable fortuna de la democracia liberal

Fuentes primarias

ARENDT, H. (1951), *Origins of Totalitarianism,* Nueva York [ed. cast.: *Los orígenes del totalitarismo,* Madrid, Alianza, 2010].

ARON, R. (1957), *The Opium of the Intellectuals* [1954], trad. Terence Kilmartin, Nueva York.

— (1972), *The Imperial Republic, the United States and the World 1945-1973,* Londres.

BACHRACH, P. y BARATZ, M. S. (1962), «The Two Faces of Power», *American Political Science Review* 56, pp. 947-952.

BARRÈS, M. (1925), *Scènes et doctrines du nationalisme,* 2 vols., París.

BARRY, B. (1988), *Theories of Justice,* Berkeley, California [ed. cast.: *Teorías de la justicia,* Barcelona, Gedisa, 1995].

BEITZ, C. (1979), *Political Theory and International Relations,* Princeton, Nueva Jersey.

BELL, D. (1979), *Cultural contradictions of Capitalism,* Londres [ed. cast.: *Las contradicciones culturales del capitalismo,* Madrid, Alianza, 2010].

BENOIST, A. DE (1980), *Les idées à l'endroit,* París [ed. cast.: *Las ideas de la nueva derecha,* Barcelona, Nuevo Arte Thor, 1986].

BERAN, H. (1987), *The Theory of Political Obligation,* Londres.

BERELSON, B. *et al.* (1954), *Voting,* Chicago.

BERLIN, I. (1979), «Nationalism: A Neglected Concept», en *Against the Current: Essays in the history of Ideas,* Londres [ed. cast.: *Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas,* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000].

BEVERIDGE, W. (1942), *Social Insurance and Allied Services,* Cmd 6404, Londres [ed. cast.: *Seguro social y servicios afines,* Madrid, Ministerio de Trabajo y Servicios Sociales, 1989].

— (1945), *Full Employment in a Free Society,* Londres [ed. cast.: *Pleno empleo en una sociedad libre,* Madrid, Ministerio de Trabajo y Servicios Sociales, 1989].

— (1948), *Voluntary Action,* Londres.

BIDDISS, M. (ed.) (1970), *Gobineau: Selected Political Writings,* Nueva York y Londres.

BLAKE, y PATTEN, J. (eds.), *The Conservative Opportunity,* Londres.

LE BON, G. (1926), *The Crowd: A Study of the Popular Mind* [1895], Londres.

BONALD, VIZCONDE DE (1864), *Ouvres politiques,* en *Ouvres complètes,* ed. M. L'Abbé Migne, 3 vols., París.

BOTTAI, G. (1949), *Vent'anni e un giorno,* Naviglio.

BOUTROS-GAHLI, B. (1992), *Agenda for Peace,* Nueva York.

BRYCE, J. (1888), *The American Commonwealth,* 2 vols., Londres.

BUCHANAN, A. (1991), *Seccession: The morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Oxford.

BUCHANAN, J. M. (1975), *The Limits of Liberty,* Chicago.

BUCHANAN, J. M. y WAGNER, E. E. (1977), *Democracy in Deficit: the Political Legacy of Lord Keynes*, Nueva York.

BUCHANAN, J. M.; BURTON, J. y WAGNER, R. E. (1978), *The Consequences of Mr. Keynes*, Londres.

BUCKLEY, W. F., JR. (1958), *Up from Liberalism*, Nueva York.

CAMUS, A. (1956), *The Rebel*, Nueva York [ed. cast.: *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 2010].

CANETTI, E. (1978), *Crowds and Power*, Nueva York [ed. cast.: *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2010].

CARR, E. H. (1945), *Nationalism and After*, Londres.

CASTILLO VELASCO,1963), *Las fuentes de la democracia cristiana*, Santiago de Chile.

CHURCHILL, W. S. (1909), *Liberalism and the Social Problem*, Londres.

CONNOR, W. (1978), «A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a…», *Ethnic and Racial Studies* I (4), pp. 379-388.

CROLY, H. (1909), *The Promise of American Life*, Nueva York.

— (1915), *Progressive Democracy*, Nueva York.

DAHL, R. A. (1956), *A Preface to Democratic Theory*, New Haven, Connecticut.

— (1961), *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, New Haven, Connecticut.

DE GASPERI, A. (1955), *I cattolici dall'opposizione al governo*, Bari.

DEWEY, J. (1935), *Liberalism and Social Action*, Nueva York [ed. cast.: *Liberalismo y acción social y otros ensayos*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1996].

DOSSETTI, G. (1994), *La ricerca constituente, 1945-1952*, Bolonia.

— (1995), *Scritti polittici, Génova.*

DRUMONT, E. (1886), *La France juive,* París.

DUNCAN, G. y LUKES, S. (1963), «The New Democracy», *Political Studies* 11, pp. 156-177.

DURKHEIM, É. (1984 [1893]), *The Division of Labour in Society,* Basingstoke [ed. cast.: *La división del trabajo social,* Madrid, Akal, 2002].

— (1992 [1950]), *Professional Ethics and Civil Morals,* Londres.

ELIOT, T. S. (1928), «The Action Française, Mr. Maurras and Mr. Ward», *The Criterion* 7 (3), pp. 195-203.

— (1928-1929), «The Litterature of Fascism», *The Criterion* 8 (3), pp. 280-290.

— (1939), *The Idea of a Christian Society,* Londres.

FANON, F. (1965 [1961]), *The Wretched of the Earth,* Londres [ed. cast.: *Los condenados de la tierra,* Tafalla, Txlaparta, 1999].

FOUILLÉE, A. (1880), *La science sociale contemporaine,* París.

FOURNIAL, H. (1892), *Essai sur la psychologie des foules: considérations médico-judiciares sur les responsibilités collectives,* Lyon.

FREUD, S. (1953-1974 [1921]), *Group Psychology and the Analysis of the Ego,* edición inglesa estándar de *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* J. Stratchey (ed.), Londres [ed. cast.: *Obras completas,* Barcelona, Orbis, 1988].

FRIEDMAN, M. (1962), *Capitalism and Freedom,* Londres [ed. cast.: *Capitalismo y libertad,* Madrid, Rialp, 1966].

— (1978), «Keynes' Political Legacy», en J. Buchanan, J. Burton y R. Wagner (eds.), *The Consequences of Mr.*

Keynes, Londres.

FRIEDRICH, C. J. (1955), «The Political Thought of Neoliberalism», *American Political Science Review* 69, pp. 509-525.

GENTILE, G. (1915), *Fondamenti della filosofia del diritto,* Florencia.

— (1946), *Genesi e struttura della società,* Florencia.

GILMOUR, I. (1977), *Inside Right: a Study of Conservatism,* Londres.

GIRAULT, A. (1903), *Principes de colonisation et de législation coloniales,* París.

GRAMSCI, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks,* Q. Hoare y G. Nowell-Smith (trad. y ed.), Nueva York.

— (1977), *Quaderni del carcere,* V. Gerratan (ed.), 4 vols., Turín [ed. cast.: *Cartas desde la cárcel,* Madrid, Cuadernos parta el Diálogo, 1975].

GREEN. T. H. (1941 [1886]), *Principles of Political Obligation,* Londres.

GUMPLOWICZ, L. (1883), *Der Rassenkampf,* Innsbruck.

HAMILTON, A. (1961-1979 [1791]), «Report on Manufactures», en el vol. 4 de *The Papers of Alexander Hamilton,* H. Syrriet y J. Cooke (eds.), 26 vols., Nueva York.

HAVEL, V. (1992), «The Power of the Powerless», en *Open Letters: Selected Writings 1965-1990,* Nueva York [ed. cast.: *El poder de los sinpoder,* Madrid, Encuentro, 1990].

HAYEK, F. A. (1944), *The Road to Serfdom,* Londres [ed. cast.: *Camino de servidumbre,* Madrid, Alianza, 2010].

— (1945), «The Use of Knowledge in Society», *American*

Economic Review 35 (4), pp. 519-530.

— (1948), *Individualism and the Economic Order,* Chicago.

— (1956), «In Honour of Professor Mises», reeditado en Hayek (1992), pp. 129-132.

— (1960), *The Constitution of Liberty,* Londres y Henley.

— (1975), *Full Employment at any Price?,* Londres.

— (1976), *Denationalisation of Money,* Londres.

— (1977), «The Road from Serfdom», entrevista con T. W. Hazlett, *Reason Online,* disponible en [http://reason.com/archives/1992/07/01/the-road-from-serfdom].

— (1978), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* Chicago.

— (1979), *Law, Legislation and Liberty,* 3 vols., Chicago.

— (1992), *The Fortunes of Liberalism,* P. Klein (ed.), *The Collected Works of F. Hayek,* vol. IV, Chicago.

Hegel, G. W. F. (1979 [1821]), *Philosophy of Right,* T. Knox (trad. y notas), Oxford [ed. cast.: *Principios de la filosofía del derecho,* Barcelona, Edhasa, 2005].

Hitler, A. (1952 [1925]), *Mein Kampf,* New Brunswick [ed. cast.: *Mi lucha,* Barcelona, Asociación Cultural Editorial Ojeda, 2004].

Hobhouse, L. T. (1899), «The Foreign Policy of Colectivism», *Economic Review* 9, pp. 197-220.

— (1911), *Liberalism,* Londres [ed. cast.: *Liberalismo,* Granada, Comares, 2008].

Hobson, J. A. (1901), *The Social Problem,* Londres.

— (1909), *The Crisis of Liberalism,* Londres.

— (1914), *Work and Wealth: A Human Valuation,* Londres.

— (1929), *Wealth and Life*, Londres.

— (1988 [1902]), *Imperialism: a Study*, Londres [ed. cast.: *Imperialismo*, Madrid, Capitán Swing, 2009].

Horkheimer, M. (1978 [1940]), «The Authoritarian State», reeditado en A. Arato y E. Gebhart (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*, Nueva York.

Jennings, W. I. (1956), *The Approach to Self-Government*, Cambridge.

Jünger, E.1981 [1932]), *Der Arbeiter*, Stuttgart [ed. cast.: *El trabajador*, Barcelona, Tusquets, 1990].

Ketteler, W. E. von (1864), *Die Arbeiterfrage und Christentum*, Maguncia.

— (1871), *Die Katholiken im Deitschen Reich*, Maguncia.

Keynes, J. M. (1934), «National Self-Sufficiency», *Yale Review* 22, pp. 755-769.

— (1971-1989), *The Collected Writings*, D. Mogerridge (ed.), 30 vols., Londres.

Kirk, R. (1953), *The Conservative Mind: From Burke to Santayana*, Chicago.

Kohn, H. (1935), «Comunist and Fascist Dictatorship: A Comparative Study», en G. Stanton Ford (ed.), *Dictatorship in the Modern World*, Minneapolis.

— (1944), *The Idea of Nationalism*, Nueva York.

Kornhauser, W. (1959), *The Politics of Mass Society*, Glencoe, Illinois.

Krebs, P. (1982), *Die Europäische Wiederburt*, Tubinga.

Kristol, I. (1970), «When Virtue Looses All her Loveliness – Some Reflections on Capitalism and the "Free Society"», *The Public Interest*, primavera, pp. 3-15.

— (1978), *The Cheers for Capitalism*, Nueva York.

— (1996), «The Right Stuff», *Prospect* 12, octubre, pp. 27-32.

Kropotkin, P. A. (1972 [1902]), *Mutual Aid: a Factor of Evolution*, Londres [ed. cast.: *La selección natural y el apoyo mutuo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009].

Lamennais, F. R. de (1946), *Oeuvres*, Ginebra.

Laroque, P. (1953), *Réflexions sur le problème social*, París.

Lenin, V. I. (1920 [1916]), *Imperialism, The Highest Stage of Capitalism*, Moscú [ed. cast.: *El imperialismo: fase superior del capitalismo*, Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2007].

— (1963 [1902]), *What Is to Be Done?*, Oxford [ed. cast.: *¿Qué hacer?*, Madrid, Akal, 1978].

Leroy-Beaulieu, P. (1891), *The Modern State in relation to Society and the Individual*, Londres.

Lichtheim, G. (1971), *Imperialism*, Londres.

Lippmann, W. (1956), *The Public Philosophy*, Nueva York

— (1965 [1922]), *Public Opinion*, Nueva York [ed. cast.: *La opinión pública*, Madrid, Cuadernos de Langre, 2003].

List, F. (1904 [1840]), *The National System of Political Economy*, Londres [ed. cast.: *Sistema nacional de economía política*, Madrid, Aguilar, 1955].

Lugard, Lord (1965 [1922]), *The Dual Mandate*, Londres.

Maistre, J. (1884), *Oeuvres complètes*, vols. I, II y IV, Lyon.

Mannheim, K. (1940), *Man and Society in an Age of Reconstruction*, Nueva York.

— (1943), *Diagnosis of our Time*, Londres.

MARCUSE, H. (1964), *One-Dimensional Man,* Boston [ed. cast.: *El hombre unidimensional,* Barcelona, Ariel, 2005].

— (1968 [1934]), «The Struggle Against liberalism in the Totalitarian View of the State», reeditado en *Negations,* Boston.

MARITAIN, J. (1986-1995), *Oeuvres complètes,* París y Friburgo.

MARSHALL, T. H. (1965 [1949]), *Class, Citizenship and Social Development,* Nueva York.

MARX, K. y ENGELS, F. (1959 [1853]), *On Colonialism,* Moscú [ed. cast.: *Acerca del colonialismo,* Gijón, Júcar, 1977].

MAURRAS, C. (1954), *Essais politiques,* en *Oeuvres capitales,* vol. II, París.

MAZZINI, G. (1924 [1907]), *The Duties of Men and Other Essays,* Londres.

MEINECKE, F. (1922), *Weltbürgertum und Nationaalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates,* Múnich.

MERLEAU-PONTY, M. (1969), *Humanism and Terror: An essay on the Communist Problem,* Boston.

— (1973 [1955]), *Adventures of the Dialectic,* Evanston, Illinois.

MEYER, F. (1964), *What is Conservatism?,* Nueva York.

— (1996), *In Defense of Freedom and Related Essays,* Indianápolis.

MICHELS, R. (1927), *Corso di sociologia politica,* Milán [ed. cast.: *Introducción a la sociología política,* Granada, Comares, 2007].

— (1959 [1911]), *Political Parties: a Sociological Study of the*

Oligarchical Tendencies of modern Democracy, Nueva York.

MILL, J. S. (1972), *Utilitarianism, Liberty and Representative Government,* A. D. Lindsay (ed.), Londres.

— (1977 [1836]), «Civilization», en *Essays on Politics and Society,* J. M. Robson (ed.), Toronto y Bufalo.

— (1991a [1861]), *Representative Government,* Londres [ed. cast.: *Consideraciones sobre el gobierno representativo,* Madrid, Alianza, 2001].

— (1991b [1859]), *On Liberty,* en *On Liberty and Other Essays,* J. Gray (ed.), Oxford [ed. cast.: *Sobre la libertad,* Madrid, Tecnos, 2008].

MILLER, D. (1995), *On Nationality,* Londres [ed. cast.: *Sobre la nacionalidad,* Barcelona, Paidós, 1997].

MILOSZ, C. (1953 [1951]), *The Captive Mind,* Nueva York [ed. cast.: *El pensamiento cautivo,* Barcelona, Tusquets, 1981].

MISES, L. VON (1983 [1919]), *Nation, State and Economy: Contributions to the History of our Time,* Nueva York.

MOELLER VAN DEN BRUCK, A. (1971 [1923]), *Germany's Third Empire,* Nueva York.

MONTHERLANT, H. DE (1927), *The Bullfighters,* Nueva York.

— (1960), *Selected Essays,* P. Quennell (ed.), Londres.

MOSCA, G. (1939 [1896 y 1923]), *The Ruling Class,* A. Livingstone (ed.), Nueva York.

— (1958 [1884]), *Sulla teorica dei governi e sul governo rappresentativo,* en *Ciò che la storia possa insegnare: scritti di scienza politica,* Milán.

MOUNIER, E. (1934), *La revolution personnaliste et communautaire,* París [ed. cast.: *Revolución personalista y*

comunitaria, Madrid, Zero, 1975].

— (1936), *Manifeste au service du personnalisme*, París [ed. cast.: *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, Taurus, 1986].

MÜLLER-ARMACK, A. (1956), *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, Friburgo.

MURRAY, Ch. (1984), *Losing Ground*, Nueva York.

MURRI, R. (1901-1904), *Battaglie d'oggi: Il programma politico della democrazia*, Roma.

MUSSOLINI, B. (1951-1963), *Opera omnia di Benito Mussolini*, E. y D. Susmel (eds.), 36 vols., Florencia.

MYRDAL, A. y MYRDAL, G. (1941), *Nation and Family: The Swedish Experiment in Democratic Family and Population Policy*, Nueva York.

NEHRU, J. (1962), *India's Freedom*, Londres.

NEUHAUS, R. J. (1996), Simposio sobre «El fin de la democracia», *First Things* 59.

NISBET, R. A. (1953), *The Quest for Community*, Nueva York.

NODIA, G. (1992), «Nationalism and Democracy», *Journal of Democracy* 3 (4), pp. 3-31.

NORDAU, M. (1993 [1892]), *Degeneration*, Lincoln, Nebraska [ed. cast.: *Degeneración*, Pamplona, Analecta, 2004].

NOZICK,1974), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford [ed. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988].

OAKESHOTT, M. (1975), *On Human Conduct*, Oxford.

— (1991 [1962]), *Rationalism in Politics*, Indianápolis.

ORTEGA Y GASSET, J. (1963 [1930]), *The Revolt of the Masses*, Londres [ed. cast.: *La rebelión de las masas*, Madrid,

Alianza, 2009].

— (1968 [1925]), *The Dehumanization of Art,* Princeton, Nueva Jersey [ed. cast.: *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética,* Madrid, Alianza, 2009].

ORWELL, G. (1968a), «Review: Russia under Soviet Rule, by N. de Nasily», en *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell,* vol. I: *An Age Like This, 1920-1940,* S. Orwell e I. Angus (eds.), Nueva York.

— (1968b), *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell,* vol. II: *My Country Right or Left, 1940-1943,* S. Orwell e I. Angus (eds.), Nueva York.

— (1980), *Homage to Catalonia,* Nueva York [ed. cast.: *Homenaje a Cataluña,* Barcelona, Virus Editorial, 2000].

OSTROGORSKI, M. (1902), *Democracy and the Organisation of Political Parties,* 2 vols., Londres.

PARETO, V. (1902), *Les systèmes socialistes,* 2 vols., París.

— (1916), *Trattato di sociologia generale,* 3 vols., Florencia [ed. cast.: *Escritos sociológicos,* Madrid, Alianza, 1987].

— (1966 [1893]), «Introducción» a K. Marx, *El capital,* extractos en P. Lafargue, *Marxisme et économie pure,* Lausana, pp. 33-70.

— (1974 [1891]), «Socialismo e libertà», *Il pensiero italiano,* febrero, pp. 227-237, en *Écrits politiques,* G. Busino (ed.), 2 vols., Ginebra, vol. 1, pp. 376-409.

— (1975 [1922]), carta a Lello Gangemi, 13 de noviembre de 1922, en *Correspondence 1890-1923,* G. Busino (ed.), 2 vols., Ginebra.

— (1980 [1921]), «La trasformazione de la democrazia», en *Écrits sociologiques mineurs,* G. Busino (ed.), 2 vols.,

Ginebra [ed. cast.: *La transformación de la democracia*, Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas, 1985].

PERHAM, M. (1963), *The Colonial Reckoning*, Londres.

PLAMENATZ, J. (1960), *On Alien Rule and Self-Government*, Londres.

LE PLAY, F. (1982), *On Family, Work and Social Change*, C. B. Silver (ed.), Chicago.

POLANYI, K. (1957 [1944]), *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston [ed. cast.: *La gran transformación: crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta, 1989].

POLLOCK, F. (1941), «State capitalism: Its Possibilities and Limitations», *Studies in philosophy and Social Science* 9 (2).

PRIMO DE RIVERA, J. A. (1953), *Obras completas*, Madrid [ed. cast. reciente: *Obras completas*, Madrid, Plataforma, 2003, 2007].

RAND, A. (1961), *For the New Intellectual*, Nueva York.

RAUSCHNING, H. (1939), *The Revolution of Nihilism: Warning to the West*, Nueva York.

— (1941), *The Beast From the Abyss*, Londres.

RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. [ed. cast.: *Una teoría de la justicia*, Gerona, Accent, 2010].

RENAN, E. (1882), *Qu'est-ce qu'une nation?*, París [ed. cast.: *¿Qué es una nación?*, Madrid, Sequitur, 2006].

RITCHIE, D. G. (1887), *The Moral Function of the State*, Londres.

— (1893), *Darwin and Hegel*, Londres.

— (1895), *Natural Rights*, Londres.

ROSENBERG, A. (1933), *Der Mythus der zwanzigsten*

Jahrhunderts, Múnich.

ROSSITER, C. (1955), *Conservatism in America,* Nueva York.

ROWNTREE, B. S. (1919), *The Human Needs of Labour,* Londres, ed. revisada, 1937.

RUBINOW, I. M. (1916), *Social Insurance With Special Reference to American Conditions,* Nueva York.

SAJAROV, A. (1990), *Memoirs,* Nueva York.

SANGNIER, M. (1905), *L'esprit démocratique,* París.

SARRAUT, A. (1931), *Grandeur et servitude colonials,* París.

SCHMITT, C. (1976 [1927]), *The Concept of the Political,* Nueva Jersey [ed. cast.: *El concepto de lo político,* Madrid, Alianza, 2009].

— (1985 [1923]), *The Crisis of Parliamentary Democracy,* Cambridge, Mass.

SCHUMPETER, J. A. (1976 [1942]), *Capitalism, Socialism and Democracy,* Londres [ed. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia,* Barcelona, Orbis, 1988].

SCRUTON, R. (1990), «In Defence of the Nation», en J. D. C. Clark (ed.), *Ideas and Politics in Great Britain,* Londres, pp. 53-86.

SIGHELE, S. (1892 [1891]), *La foule criminelle,* París.

SMITH, A. (1923 [1776]), *The Wealth of the Nations,* 2 vols., Oxford [ed. cast.: *La riqueza de las naciones,* Barcelona, Folio, 1997].

SMITH, A. D. (1991), *National Identity,* Londres [ed. cast.: *La identidad nacional,* Madrid, Trama, 1997].

SOREL, G. (1908), *Réflexions sur la violence,* París [ed. cast.: *Reflexiones sobre la violencia,* Madrid, Alianza, 2005].

SPENCER, H. (1969 [1884]), *The Man Versus the State,*

Harmondsworth [ed. cast.: *El hombre contra el Estado*, Madrid, Aguilar, 1963].

Spengler, O. (1926 [1919]), *The Decline of the West*, vol. I, Londres [ed. cast.: *La decadencia de Occidente,* Madrid, Espasa Calpe, 1989].

Stalin, J. (1973), «The Nation», en B. Franklin (ed.), *The Essential Stalin: Major Theoretical Writings, 1905-1952*, Londres.

Strauss, L. (1989), *Liberalism Ancient and Modern,* Chicago [ed. cast.: *Liberalismo antiguo y moderno,* Madrid, Katz, 2007].

Sturzo, L. (1979), *Il pensiero politico,* Roma.

Sumner, W. G. (1883), *What Social Classes Owe to Each Other,* Nueva York.

— (1914), *The Cahllenge of Facts and Other Essays,* A. G. Keller (ed.), New Haven, Connecticut.

Taine, H. (1962 [1887-1888]), *The Origins of Contemporary France,* 6 vols., Boston [ed. cast.: *Los orígenes de la Francia contemporánea,* Barcelona, Orbis, 1984].

Tarde, G. (1980), *Les lois de l'imitation,* París.

— (1892), «Les crimes des foules», *Archives de l'Anthropologie Criminelle* 7, pp. 353-386.

— (1912 [1890]), *Penal Philosophy,* Boston [ed. cast.: *Estudios penales y sociales,* Pamplona, Analecta, 1999].

Tawney, R. H. (1945 [1921]), *The Acquisitive Society,* Londres [ed. cast.: *La sociedad adquisitiva,* Madrid, Alianza, 1972].

Titmuss, R. M. (1950), *Problems of Social Policy,* Official Civil History of the Second World War, Londres.

— (1955), «The Social Division of Welfare: Some Reflections on the Searche for Equity», reeditado en Titmuss (1987), pp. 39-59.

— (1958), *Essays on the «Welfare State»*, Londres.

— (1967), «Universal and Selective Social Services», reeditado en Titmuss (1987), pp. 128-140.

— (1971), «Welfare, "Rights", Law and Discretion», *Political Quarterly* 42, pp. 113-132.

— (1973), *The Gift Relationship*, Harmondsworth.

— (1974), *Social Policy,* Londres [ed. cast.: *Política social,* Barcelona, Ariel, 1982].

— (1976), *Commitment to Welfare,* Londres.

— (1987), *The Philosophy of Welfare: Selected Writings of Richard M. Titmuss,* B. Abel-Smith y K. Titmuss (eds.), Londres.

Toniolo, G. (1980), *Saggi politici,* Roma.

Tönnies, F. (2001 [1887]), *Community and Civil Society,* J. Harris (ed.), Cambridge.

Trotsky, L. (1937), *The Revolution Betrayed,* Nueva York [ed. cast.: *La revolución traicionada,* Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2001].

Van Parijs, Ph. (1991), «Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income», *Philosophy and Public Affairs* 20, pp. 101-131.

Viereck, P. (1949), *Conservatism Revisited*, Nueva York.

Voegelin, E. (1952), *The New Science of Politics,* Chicago [ed. cast.: *La nueva ciencia de la política,* Madrid, Katz, 2006].

— (1986), *Political Religions*, Lewiston, Nueva York.

Wallas, G. W. (1908), *Human Nature in Politics,* Londres.

WALZER, M. (1986), «The Moral Standing of States: A Response to Four Critics», en C. R. Beitz, M. Cohen, T. Scanlon y A. J. Simmons (eds.), *International Ethics: A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton, Nueva Jersey.

WEAVER, R. (1948), *Ideas Have Consequences*, Chicago.

WEBB, *Our Partnership*, Londres.

WEBB, S. y B. (eds.) (1909a), *The Break-Up of the Poor Law: Being Part One of the Minority Report of the Poor Law Commission*, Londres.

— (eds.) (1909b), *The Public Organisation of the Labour Market: Being Part Two of the Minority Report of the Poor Law Commission*, Londres.

WEBER, M. (1948), «The Nation», en *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), Londres.

— (1949 [1917]), «The Meaning of Ethical Neutrality in Sociology and Economics», en E. Shils y H. Finch (eds.), *Max Weber and the Methodology of Social Sciences*, Nueva York.

— (1978a), *Economy and Society*, G. Roth y C. Wittich (eds.), 2 vols., Berkeley [ed. cast.: *Economía y sociedad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002].

— (1978b [1918]), «Parliament and Government in a reconstructed Germany», en *Economy and Society*, *op. cit.*, apéndice 2, vol. II, pp. 1381-1469.

— (1994a [1917]), «Suffrage and Democracy in Germany», en *Political Writings*, P. Lassman (ed.), Cambridge, pp. 272-303 [ed. cast.: *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 2007].

— (1994b [1918]), «Socialism», en *Political Writings, op. cit.*, pp. 272-303 [ed. cast.: *Escritos políticos,* Madrid, Alianza, 2007].

— (1994c [1919]), «The Profession and Vocation of Politics», en *Political Writings, op. cit.*, pp. 309-369 [ed. cast.: *Escritos políticos,* Madrid, Alianza, 2007].

WEIL, S. (1946), «Words and War», *Politics* 70 (marzo).

WHITAKER, W. (ed.) (1982), *The New Right Papers,* Nueva York.

WILLETTS, D. (1994), *Civic Conservatism,* Londres.

Fuentes secundarias

ACKERMANN, J. (1970), *Heinrich Himmler als Ideologe,* Gotinga.

AMBLER, J. S. (ed.) (1991), *The French Welfare State,* Nueva York.

ANDERSON, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* Londres [ed. cast.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

ARMSTRONG, J. A. (1961), *The Politics of Totalitarianism,* Nueva York.

ARON, R. (1955), *The Century of Total War,* Boston [ed. cast.: *El siglo de la Guerra total,* L'Hospitalet, Editorial Hispanoeuropea, 1958].

ASCHHEIM, S. E. (1992), *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890-1990,* Berkeley, California.

ASHFORD, D. (1986), *The Emergence of the Welfare States,* Oxford.

— (1991), «Advantages of Complexity: Social Insurance in France», en J. Ambler (ed.), *The French Welfare State,* Nueva York, pp. 32-57.

ATKINSON, A. B. (1995), *Incomes and Welfare State,* Cambridge.

— (1996), «The Case for a Participation Income», *Political Quarterly* 67, pp. 67-70.

— (1999), *The Economic Consequences of Rolling back the Welfare State,* Cambridge, Mass.

AUSTIN, D. A. (1988), *The Commonwealth and Britain,* Londres.

— (1989), «In Memoriam: Legacies of the Empire», *Round Table* 348.

BABYONSHEV, A. (ed.) (1982), *On Sakharov,* Nueva York.

BACHRACH, P. (1967), *The Theory of Democratic Elitism,* Boston.

BACHRACH, P. y BARATZ, M. S. (1962), «The Two Faces of Power», *American Political Science Review* 56, pp. 947-952.

BAEHR, P. (1990), «The "Mases" in Weber's Political Philosophy», *Economy and Society* 19, pp. 242-265.

BAGET-BOZZO, G. (1974), *Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e di Dossetti 1945-1954,* Florencia.

BAINTON, M. (1985), *The Idea of Race and Race Theory,* Cambridge.

BALL, T. (1989), «Party», en T. Ball, J. Farr y R. L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change,* Cambridge.

— (1993), «American Political Science in Its Postwar

Context», en J. Farr y R. Seodelmann (eds.), *Discipline and History: Political Science in the United States,* Ann Arbor, Michigan.

BANE, M. J. y ELLWOOD, D. T. (1994), *Welfare Realities,* Cambridge, Mass.

BARDÈCHE, M. (1961), *Qu'est-ce que le fascisme?,* París.

BARKER, R. y HOWARD-JOHNSTON, X. (1975), «The Politics and Political Ideas of Mosei Ostrogorski», *Political Studies* 23, pp. 415-429.

BARR, N. (1987), *The Economics of the Welfare State,* Londres.

— (1989), «Social Insurance as an Efficiency Device», *Journal of Public Policy* 9, pp. 59-82.

BARROWS, S. (1981), *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth Century France,* New Haven, Connecticut.

BARS,, *La politique selon Jacques Maritain,* París.

BATEMAN, B. y DAVIS, J. B. (eds.) (1991), *Keynes and Philosophy: Essays on the Origin of Keyne's Thought,* Aldershot.

BAUER, R. e INKELES, A. (1961), *The Soviet Citizen: Daily Life in a Totalitarian Society,* Cambridge, Mass.

BEALES, D. (1966), «Mazzini and Revolutionary Nationalism», en D. Thomson, *Political Ideas,* Londres.

BEETHAM, D. (1977), «From Socialism to Fascism: The Relation between Theory and Practice in the Work of Robert Michels. I. From Marxist Revolutionary to Political Sociologist», *Political Studies* 25, pp. 3-24.

— (1977b), «From Socialism to Fascism: The Relation between Theory and Practice in the Work of Robert

Michels. II. The Fascist Ideologue», *Political Studies* 25, pp. 161-181.

— (1981), «Michels and His Critics», *Archives Européennes de Sociologie* 22, pp. 81-99.

— (1985), *Max Weber and the Theory of Modern Politics,* segunda edición, Cambridge [ed. cast.: *Max Weber y la teoría política moderna,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1979].

— (1987), «Mosca, Pareto and Weber: A Historical Comparison», en W. Mommsen y J. Osterhammel (eds.), *Max Weber and His Contemporaries,* Londres, pp. 139-158.

Bellamy, R. (1987), *Modern Italian Social Theory: Ideology and Politics from Pareto to the Present,* Cambridge.

— (1990), «From Ethical to Economic Liberalism: The Sociology of Pareto's Politics», *Economy and Society* 19, pp. 431-455.

— (1992), *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument,* Cambridge.

— (2000), *Rethinking Liberalism,* Londres.

Bellamy, R. y Schecter, D. (1993), *Gramsci and the Italian State,* Manchester.

Bentley, M. (1977), *The Liberal Mind 1914-1929,* Cambridge.

Berkowitz, E. (1991), *America's Welfare State: from Roosevelt to Reagan,* Baltimore.

Berkowitz, E. D. y McQuaid, K. (1992), *Creating the Welfare State,* Lawrence, Kansas.

Berlin, I. (1976), *Vico and Herder: Two Studies in the History*

of Ideas, Londres [ed. cast.: *Vico y Herder,* Madrid, Cátedra, 2000].

BESSEL, R. (ed.) (1996), *Fascist Italy and Nazi Germany: Comparisons and Contrasts,* Cambridge.

BEYME, K. VON (1983), *Parteien in westlichen Demokratien,* Múnich [ed. cast.: *Los partidos políticos en las democracias occidentales,* Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1986].

Bialer, S. (1980), *Stalin's Successors: Leadership, Stability and Change in the Soviet Union,* Cambridge.

BIDDISS, M. (1970), *Father of racist ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau,* Nueva York.

BIRKEN, L. (1995), *Hitler as Philosophe: Remnants of the Enlightenment in National Socialism,* Westport, Connecticut.

BLAUG, M. (1991), «Introduction», en M. Blaug (ed.), *John Maynard Keynes (1983-1946),* 2 vols., Aldershot.

BLOCK, F.; CLOWARD, R.; EHRENREICH, A. y FOX, F. (1987), *The Mean Season: the Attack on the Welfare State,* Nueva York.

BLOOM, A. (1989), Introducción a L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern,* Chicago.

BOOTH, A. (1983), «The Keynesian Revolution in Economic Policy-Making», *Economic History Review* 36 (I), pp. 103-123.

— (1985), «The Keynesian Revolution in Economic Policy-Making, A Replay», *Economic History Review* 38 (I), pp. 101-106.

BORKENAU, F. (1940), *The Totalitarian Enemy,* Londres.

BOYER, R. (1981), *Actualité d'Emmanuel Mounier,* París.

BRACHER, K. (1981), «The Disputed Concept of Totalitarianism», en E. Menze (ed.), *Totalitarianism Reconsidered,* Nueva York.

— (1982), *The Age of Ideologies,* Londres.

BRADLEY, I. (1980), *The Optimists: Themes and Personalities in Victorian Liberalism*, Londres.

BRAMSON, L. (1961), *The Political Context of Sociology,* Princeton, Nueva Jersey [ed. cast.: *El contexto político de la sociología,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1965].

BRAYBROOKE, D. (1987), *Meeting Needs,* Princeton, Nueva Jersey.

BREMMER, I. (1993), «Reassessing Soviet Nationalist Policy», en I. Bremmer y R. Taras (eds.), *Nations and Politics in the Soviet Successor States,* Cambridge.

BRIGGS, A. (1961), «The Welfare State in Historical Perspective», *Archives Européennes de Sociologie* 2, pp. 221-258.

— (1979), «The Language of "Mass" and "Masses" in Nineteenth-Century England», en D. Martin y D. Rubinstein (eds.), *Ideology and the Labour Movement*, Londres.

BRINKLEY, A. (1996), *The End of Reform: New Deal liberalism in Recession and War,* Nueva York.

BROWN, G. (2001), «The Conditions for High and Stable Growth and Employment», *Economic Journal* 111 (mayo), C30-C44.

BRZEZINSKI, Z. (1956), *The Permanent Purge: Politics in Soviet Totalitarism,* Cambridge, Mass.

BRZEZINSKI, Z. y Friedrich, C. (1956), *Totalitarian*

Dictatorship and Autocracy, Cambridge, Mass.

BRZEZINSKI, Z. y HUNTINGTON, S. P. (1964), *Political Power: USA / USSR*, Nueva York [ed. cast.: *Poder político EEUU / URSS*, Barcelona, Guadarrama, 1970].

BUCHANAN, J. M.; TOLLISON, R. D., y TULLOCK, G. (eds.) (1980), *Towards a Theory of the Rent-Seeking Society*, College Station, Texas.

BULLOCK, A. y Shock, M. (eds.) (1966), *The Liberal Tradition from Fox to Keynes*, Londres.

BURLEIGH, M. y WIPPERMAN, W. (1991), *The Racial State: Germany 1933-1945*, Nueva York.

BURNHAM, J. (1941), *The Managerial Revolution*, Bloomington, Indiana.

BURTON, J. (ed.) (1986), *Keynes's General Theory Fifty Years On: Its Relevance and Irrelevance to Modern Times*, Londres.

BUTLER, D. (1958), *The Study of Political Behaviour*, Londres.

CALDWELL, B. y HAYEK, F. A. (1995), *Contra Keynes and Cambridge*, Londres.

CARABELLI, A. (1988), *On Keynes's Method*, Londres.

— (1991), «The Methodology of the Critic of Classical Theory. Keynes on Organic Interdependence», en B. Bateman y J. Davis (eds.), *Keynes and Philosophy: Essays on the Origins of Keynes's Thought*, Aldershot.

Caron, J. (1967), *Le «Sillon» et la démocratie chrétienne*, París.

CASTLES, F. G. (1985), *The Working Class and the Welfare State: Welfare in Australia and New Zealand*, Sidney.

CEICEL, R. (1972), *The Myth of the Master Race; Alfred*

Rosenberg and Nazi Ideology, Londres.

Chick, V. (1992), «John Maynard Keynes» en M. Sawyer y P. Arestis (eds.), *A Biographical Dictionary of Dissenting Economists,* Aldershot.

Ciliga, A. (1940), *The Russian Enigma,* Londres.

Clarke, P. (1978), *Liberals and Social Democrats,* Cambridge.

— (1983), «The Politics of Keynesian Economics 1924-1931», en M. Bentley y J. Stevenson (eds.), *High and Low Politics in Modern Britain,* Oxford.

Clarke, T. N. y Rempel, M. (1997), *Citizen Politics in Post-Industrial Societies: Interest Groups Transformed,* Boulder, Colorado.

Cobban, A. (1945), *National Self-Determination,* Londres.

— (1969), *Nationalism and Nation Self-Determination,* Londres.

Cohen, G. A. (1981), «Freedom, Justice and Capitalism», *New Left Review* 126, pp. 3-16.

Cohen, S. (1971), *Bukharin and the Boleshevik Revolution,* Nueva York [ed. cast.: *Bujarin y la Revolución Bolchevique,* Madrid, Siglo XXI de España, 1976].

Colquhoun, R. (1986), *Raymond Aron*, vol. I, *The Philosopher in History, 1905-1955,* Beverly Hills, California.

Connor, W. (1984), *The National Question in Marxist and Leninist Theory and Strategy,* Princeton, Nueva Jersey.

Conquest, R. (1961), *Power and Policy in the USSR,* Nueva York.

Coser, L. y Howe, I. (eds.) (1976), *The New Conservatives: A Critique From the Left,* Nueva York.

Crabtree, D. y Thirwall, A. P. (eds.) (1980), *Keynes and the*

Bloomsbury Group. The Fourth Keynes Seminar held at the University of Kent, 1978, Londres.

CRANSTON, M. (1978), «Keynes: His Political Ideas and their Influence», en A. Thirwall (ed.), *Keynes and Laissez-Faire: The Third Keynes Seminar held at the University of Kent in Canterbury, 1976*, Londres.

CREW, D. (1998), *Germans on Welfare: From Weimar to Hitler*, Nueva York.

CROZIER, M.; HUNTINGTON, S. P. y WATANUKI, J. (1975), *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, Nueva York.

CURTIS, M. (1959), *Three Against the Republic: Sorel, Barrès y Maurras*, Princeton, Nueva Jersey.

— (1969), «Retreat from Totalitarism», en C. Friedrich, M. Curtis y B. Barber, *Totalitarianism in Perspective: Three Views*, Nueva York.

CUTRIGHT, P. (1965), «Political Structure, Economic Development and National Social Security Programs», *American Journal of Sociology* 70, pp. 537-550.

DALTON, R. J. (1996), *Citizen Politics: Public Opinion and Political Parties in Advanced Western Democracies*, Chatham, Nueva Jersey.

— (1999), «Political Support in Advanced Industrial Societies», en P. Norris (ed.), *Critical Citizens: Global Support for Democratic Government*, Oxford.

DALTON, R. J. y KÜCHLER, M. (eds.) (1990), *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Advanced Western Democracies*, Cambridge.

DANZIGER, S.; HAVEMAN, R. y PLOTNICK, R. (1981), «How Income Transfer Programs Affect Work, Savings and

Income Distribution», *Journal of Economic Literature* 19, pp. 975-1028.

DAVIDSON, P. (1981), «Post-Keynesian Economics», en D. Bell e I. Kristol (eds.), *The Crisis in Economic Theory,* Nueva York.

— (2000), «Keynes, You Should be Alive at this Hour», *Guardian,* 18 de septiembre.

DAVIES, S. (1997), «Two Conceptions of Welfare: Voluntarism and Incorporationism», *Social Philosophy and Policy* 14, pp. 39-68.

DAWSON, W. H. (1912), *Social Insurance in Germany 1883-1911,* Londres.

DAY, P. y KLEIN, R. (1987), *Accountabilities: Five Public Services,* Londres.

DEACON, A. (1996), «The Dilemma of Welfare: Titmuss, Murray and Mead», en S. J. Green y R. Ehiting (eds.), *The Boundaries of the State in Modern Britain,* Cambridge.

DE FELICE, R. (1966), *Mussolini, il fascista,* 2 vols., Turín.

— (1977), *Interpretations of Fascism,* Cambridge, Mass.

DE ROSA, G. (1977), *Luigi Sturzo,* Turín.

DJILAS, M. (1957), *The New Class: An Analysis of the Communist System,* Nueva York.

DOWNS, A. (1960), «Why the Government Budget is too Small in a Democracy», *World Politics* 12, pp. 541-563.

DOYAL, L. y GOUGH, I. (1991), *A Theory of Human Need,* Houndmills, Basingstoke [ed. cast.: *Teoría de las necesidades humanas,* Barcelona, Icaria, 1994].

DUNCAN, G. J. (1984), *Years of Poverty, Years of Plenty,* Ann Arbor, Michigan.

DUNCAN, G. J.; HILL, M. S. y HOFFMAN, S. D. (1988), «Welfare Dependence Within and Across Generations», *Science* 239, pp. 467-471.

DUNLEAVY, P. (1991), *Democracy, Bureaucracy and Public Choice,* Hemel Hempstead.

DUNN, C. W. y WOODARD, J. D. (eds.) (1996), *The Conservative Tradition in America,* Lanham, Md.

DURAND, J. (1995), *L'Europe de la démocratie chrétienne,* París.

EARLE, E. M. (1986), «Adam Smith, Alexander Hamilton, Friedrich List: The Economic Foundations of Military Power», en E. Paret (ed.), *Makers of Modern Strategy from Machiavelli to the Nuclear Age,* Oxford.

EAST, J. P. (1988), «Leo Strauss and the American Conservatism», en G. A. Panichas (ed.), *Modern Age: The First Twenty-Five Years,* Indianápolis.

EATWELL, R. (1996), *Fascism: A History,* Londres.

The Economist (2001), «A Stimulating Debate», 27 de octubre.

ELLIOT, L. (2000), «Brown and Co Trim Keynes for the 21st Century», *Guardian,* 31 de julio.

ELLWOOD, W. (2001), *The No-nonsense Guide to Globalization,* Londres [ed. cast.: *Globalización,* Barcelona, Fundación Intermón Oxfam, 2007].

EMERSON, R. (1962), *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertion of African People,* Boston.

ESPING-ANDERSEN, G. (1990), *The Three Worlds of Welfare Capitalism,* Oxford.

EWALD, F. (1986), *L'État Providence,* París.

FAINSOD, M. (1953), *How Russia is Ruled,* Cambridge, Mass.

FATTORINI, E. (1997), *I Cattolici tedeschi. Dall'intransigenza alla modernità (1870-1953)*, Brescia.

FAULKNER, H. U. (1931), *The Quest for Social Justice 1898-1914*, Nueva York.

FEHER, F. y HELLER, A. (1987), *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom and Democracy*, Atlantic Highlands, Nueva Jersey.

— (1990), *From Yalta to Glasnost: the Dismantling of Stalin's Empire*, Cambridge, Mass. [ed. cast.: *De Yalta a la Glasnost*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 1992].

FELDSTEIN, M. y PELLECHIO, A. (1979), «Social Security and Household Wealth Accumulation: New Micro-Econometric Evidence», *Review of Economics and Statistics* 61, pp. 361-368.

FEMIA, J. V. (2001), *Against the Masses: Varieties of Anti-Democratic Thought since the French Revolution*, Oxford.

FIELD, G. G. (1981), *Evangelist of Race: The Germanic vision of Houston Stewart Chamberlain*, Nueva York.

FINE, S. (1956), *Laissez-Faire and the General Welfare State: a Study of Conflict in American Thought 1865-1901*, Ann Arbor, Michigan.

FITZGIBBONS, A. (1988), *Keynes Vision: A New Political Economy*, Oxford.

FLORA, P. (ed.) (1986), *Growth to Limits*, 4 vols., Berlín.

FLORA, P. y HEIDENHEIMER, A. (eds.) (1981), *The Development of Welfare Sates in Europe and America*, New Brunswick, Nueva Jersey.

FRAENKEL, E. (1941), *The Dual State: A Contribution to the Theory of Dictator ship*, Londres.

FRASER, D. (1973), *The Evolution of the British Welfare State*, Londres.

FRASER, N. (1994), «After the Family Wage: Gender Equity and the Welfare State», *Political Theory* 22, pp. 591-618.

FRASER, N. y GORDON, L. (1994), «Dependency Demystified: Inscriptions of Power in a Keyword of the Welfare State», *Social Politics* 1, pp. 4-31.

FREEDEN, M. (1978), *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*, Oxford.

— (1979), «Eugenics and Progressive Thought. A Study in Ideological Affinity», *Historical Journal* 22, pp. 645-671.

— (1986), *Liberalism Divided: A Study in British Political Thought 1914-1939*, Oxford.

— (1990), «Rights, Needs and Community: The Emergence of British Welfare Thought», en A. Ware y R. Goodin (eds.), *Needs and Welfare*, Londres, pp. 54-72.

— (1996), *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach*, Oxford.

FRIEDMAN, M. y FRIEDMAN, R. (1980), *Free to Chose*, Harmondsworth.

GALBRAITH, J. K. (1975), «How Keynes Came to America», en M. Keynes (ed.), *Essays on John Maynard Keynes*, Cambridge.

GAMBLE, A. (1996), *Hayek: the Iron Cage of Liberty*, Cambridge.

GAMBLE, A. *et al.* (1989), *Ideas, Interests and Consequences*, Londres.

GARDENER, R. N. (1980 [1956]), *Sterling-Dollar Diplomacy*, reeditado con una nueva introducción, Nueva York.

GARTON ASH, T. (1990), *The Uses of Adversity: Essays on the Fate of Central Europe,* Nueva York [ed. cast.: *Los frutos de la adversidad,* Barcelona, Planeta, 1992].

— (1995), «Prague: Intellectuals and Politicians», *New York Review of Books,* 12 de enero.

GEIGER, R. L. (1977), «Democracy and the Crowd: The Social History of an Idea in France and Italy, 1890-1914», *Societas* 7, pp. 47-71.

GELLNER, E. (1983), *Nations and Nationalism,* Oxford [ed. cast.: *Naciones y nacionalismo,* Madrid, Alianza, 2008].

— (1994), *Civil Society and Its Rivals,* Londres.

— (1997), *Nationalism,* Londres [ed. cast.: *Nacionalismo,* Barcelona, Destino, 2004].

GENTILE, E. (1975), *Le origini dell'ideologia fascista,* Bari.

— (1989), *Storia del partito fascista, 1919-1922,* Bari [ed. cast.: *Fascismo: historia e interpretación,* Madrid, Alianza, 2004].

— (1996), *The Sacralization of Politics in Fascist Italy,* Cambridge, Mass., y Londres.

GIOVAGNOLI, A. (1991), *La cultura democristiana,* Roma y Bari.

GLEASON, A. (1995), *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War,* Oxford.

GLENNERSTER, H. (1995), *British Social Policy since 1945,* Oxford.

GOLDFARB, J. (1989), *Beyond Glasnost: The Post-Totalitarian Mind,* Chicago.

GOODIN, R. E. (1982), «Rational Politicians and Rational Bureaucrats in Washington and Whitehall», *Public*

Administration 60, pp. 23-41.
— (1988), *Reasons for Welfare,* Princeton, Nueva Jersey.
— (1990), «Stabilizing Expectations: The Role of Earnings-related Benefits in Social Welfare Policy», *Ethics* 100, pp. 350-353.
— (1997), «Social Welfare as Collective Responsibility», en D. Schmidtz y R. Goodin, *Social Welfare and Individual Responsibility: For and Against,* Cambridge.
GOODIN, R. E. y DRYZEK, J. (1986), «Risk-Sharing and Social Justice: the Motivational Foundations of the Post-War Welfare State», *British Journal of Political Science* 16, pp. 1-34.
GOODIN, R. E.; HEADEY, B.; MUFFELS, R. y DRIVEN, H.-J. (1999), *The Real Worlds of Welfare Capitalism,* Cambridge.
GOTTFRIED, P. (1993), *The Conservative Movement,* Nueva York.
GOUGH, I. (1979), *The Political Economy of the Welfare State,* Londres [ed. cast.: *Economía política del Estado del Bienestar,* Madrid, H. Blume, 1982].
GOUREVITCH, P. A. (1984), «Breaking with Orthodoxy: the Politics of Economic Responses to the Depression of the 1930s'», *International Organisation* 38 (invierno), pp. 95-130.
— (1986), *Politics in Hard Times,* Ithaca, Nueva York.
GRAY, J. (1984), *Hayek on Liberty,* Londres.
— (1989), *Limited Government: A Positive Agenda,* Londres.
— (1993), «Hayek as a Conservative», en *Post-Liberalism,* Londres, cap. 3.
— (1995), «After the New Liberalism», en *Enlightenment's*

Wake, Londres, cap. 8.

GREGOR, A. J. (1969), *The Ideology of Fascism,* Nueva York.

— (1974), *The Fascist Persuasion in Radical Politics,* Princeton, Nueva Jersey.

— (1979), *Young Mussolini and the Intellectual Origins of Fascism,* Berkeley, California.

GREIFFEUHAGEN, M. (1981), «The Concept of Totalitarianism in Political Theory», en E. Menze (ed.), *Totalitarianism Revisited,* Nueva York.

GRIFFIN, R. (1991), *The Nature of Fascism,* Londres.

— (1995), *Fascism,* Oxford.

— (ed.) (1998), *International Fascism: Theories, Cases and the New Consensus,* Londres.

GRIMAL, H. (1965), *Decolonisation: The British, French, Dutch and Belgian Empires 1919-1963,* Londres.

HABER, W. y COHEN, W. J. (eds.) (1948), *Readings in Social Security,* Nueva York.

HALÉVY, E. (1966), «The Era of Tyrannies», en *The Era of Tyrannies,* Nueva York.

HALL, P. A. (1989a), «Conclusions: The Politics of Ideas», en Hall (ed.), *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations,* Princeton, Nueva Jersey.

HAMILTON, A. (1971), *The Appeal of Fascism,* Londres.

HAMMINGA, B. (1995), «Demoralizing the Labor Market», *Journal of Political Philosophy* 3, pp. 23-35.

HANLEY, D. (ed.) (1994), *Christian Democracy in Europe. A Comparative Perspective,* Londres.

HARRIS, J. (1977), *William Beveridge: A Biography,* Oxford.

— (1981), «Some Aspects of Social Policy in Britain During

the Second World War», en W. Mommsen (ed.), *The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany 1850-1950,* Londres, pp. 247-262.

— (1992), «Political Thought and the Welfare State 1870-1940: An Intellectual Framework for British Social Policy», *Past and Present* 135, pp. 116-141.

HARROD, R. F. (1966), *The Life of John Maynard Keynes,* Londres.

HARTZ, L. (1995), *The Liberal Tradition in America,* Nueva York.

HARVIE, C. (1990), «Gladstoninism, the Provinces and Popular Political Culture 1800-1906», en R. Bellamy (ed.), *Victorian Liberalism: Nineteenth Century Political Thought and Practice,* Londres, pp. 152-174.

HATZFELD, H. (1971), *Du paupérisme à la sécurité sociale 1850-1940,* París.

HAWTHORNE, G. (1976), *Enlightenment and Despair,* Cambridge.

HAY, J. R. (1981), «The British Business Community, Social Insurance and the German Example», en W. Mommsen (ed.), *The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany 1850-1950,* Londres, pp. 107-132.

HAYWARD, J. E. S. (1961), «The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Leon Burgeois and Solidarism», *International Review of Social History* 6, pp. 19-48.

— (1963), «Solidarity and the Reformist Sociology of Alfred Fouillée», *American Journal of Economics and Sociology* 22, pp. 205-222.

HAZAREESINGH, S. (1994), *Political Traditions in Modern France,* Oxford.

— (1997), «A Jacobin, Liberal, Socialist and Republican Synthesis: The Original Political Though of Charles Dupont-White (1807-1878)», *History of European Ideas* 23, pp. 145-171.

HEALD, D. (1983), *Public Expenditure: Its Defense and Reform*, Oxford.

HECLO, H. (1974), *Modern Social Politics in Britain and Sweden*, New Haven y Londres.

HEINEN, A. (1986), *Die Legion «Erzengel Michael» in Rumanien*, Múnich.

HELBURN, S. (1991), «Burke and Keynes», en B. Bateman y J. Davies (eds.), *Key nes and Philosophy: Essays on the Origins of Keynes's Thought*, Aldershot.

HELLER, W. W. (1966), *New Dimensions of Political Economy*, Cambridge, Mass.

HENNOCK, E. P. (1986), *British Social Security Reform and German Precedents*, Oxford.

HESSION, C. (1984), *John Maynard Keynes: A Personal Biography of the Man who Revolutionized Capitalism and the Way we Live*, Nueva York.

HILFERDING, R. (1947), «State Capitalism or Totalitarian State Economy», *Modern Review* 1.

HILL, P. y KEYNES, R. (eds.) (1989), *Lydia and Maynard: the Letters of John Maynard Keynes and Lydia Lopokova*, Nueva York.

HILLS, J. (ed.) (1993), *The Future of Welfare*, York.

— (1995), «Funding the Welfare State», *Oxford Review of Economic Policy* 11 (3), pp. 27-43.

HIMMELFARB, G. (1994), *The De-moralization of Society: From*

Victorian Models to Modern Models, Nueva York.

HIRSCH, F. (1977), *The Social Limits to Growth,* Londres.

HIRSCHMAN, A. O. (1989), «How the Keynesian Revolution was Exported from the United States and Other Comments», en P. Hall (ed.), *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations,* Princeton, Nueva Jersey.

HOBSBAWM, E. (1990), *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality,* Cambridge [ed. cast.: *Naciones y nacionalismo desde 1780,* Barcelona, Crítica, 2004].

HOFSTADTER, R. (1948), *The American Political Tradition and the Men who Made It,* Nueva York [ed. cast.: *La tradición política americana y los hombres que la forjaron,* Barcelona, Seix Barral, 1964].

— (1955a), *The Age of Reform,* Nueva York.

— (1955b), *Social Darwinism in American Thought,* Boston.

HOLMES, S. (1988), «Liberal Guilt: Some Theoretical Origins of the Welfare State», en J. D. Moon (ed.), *Responsibility, Rights and Welfare: the Theory of the Welfare State,* Boulder, Colorado, pp. 77-106.

HOOD, C. y WRIGHT, M. (eds.) (1981), *Big Government in Hard Times,* Oxford.

HOOK, S. (1967), «Welfare State: A Debate that Isn't», en C. H. Schottland (ed.), *The Welfare State,* Nueva York, pp. 164-171.

— (1987), *Out of Step,* Nueva York.

HOROWITZ, D. (1972), *The Free World Colossus,* Nueva York.

HOUGH, J. (1972), «The Soviet System: Petrification or Pluralism?, *Problems of Communism* (marzo-abril).

HOWE, I. (1983) (ed.), *1984 Revisited: Totalitarianism in Our*

Century, Nueva York.

HOWSON, S. (1975), *Domestic Monetary Management in Britain 1919-1938,* Cambridge.

HOWSON, S. y WINCH, D. (1977), *The Economic Advisory Council 1930-1939,* Cambridge.

HUGHES, H. S. (1958), *Consciousness and Society: the Reorientation of European Social Thought,* Nueva York [ed. cast.: *Conciencia y sociedad,* Madrid, Aguilar, 1972].

HUNTINGTON, S. P. (1975), «The Democratic Distemper», *Public Interest* 41, pp. 9-38.

HUTCHISON, T. W. (1978), *Revolutions and Progress in Economic Knowledge,* Cambridge.

HUTTON, W. (1986), *The Revolution that Never Was: An Assessment of Keynesian Economics,* Londres.

— (1995), *The State We're In,* Londres.

IRVING, R. E. M. (1979), *The Christian Democratic Parties of Western Europe,* Londres.

ISAAC, J. C. (1996), «The Meanings of 1989», *Social Research* 63 (2), pp. 291-344.

— (1998), *Democracy in Dark Times,* Ithaca, Nueva York.

ISSERMAN, M. (1987), *If I Had a Hammer: the Death of the Old Left and the Birth of the New,* Nueva York.

JACKSON, P. (1998), *National Minorities and the European States System,* Oxford.

JAECKEL, E. (1972), *Hitler's Weltanschauung,* Middletown, Connecticut.

JAY, M. (1973), *The Dialectical Imagination,* Boston [ed. cast.: *La imaginación dialéctica,* Madrid, Taurus, 1988].

— (1984), *Marxism and Totality,* Berkeley, California.

JOHNSON, D. (1995), «The New Right in France», en L. Cheles *et al.* (eds.), *The Far Right in Western and Eastern Europe,* Londres.

JOHNSON, H. (1978), «The Keynesian Revolution and the Monetarist Counter-Revolution», en H. Johnson y E. Johnson (eds.), *In the Shadow of Keynes,* Oxford.

KAHN, LORD (1974), «On Re-Reading Keynes», Fourth Keynes Lecture in Economics, *Proceedings of the British Academy,* vol. LX, Oxford.

KALIVAS, S. (1996), *From Pulpit to Party: the Rise of Christian Democracy in Europe,* Ithaca y Londres.

KASSOF, A. (1964), «The Administered Society: Totalitarianism without Terror», *World Politics* (julio).

KEDOURIE, E. (1960), *Nationalism,* Londres [ed. cast.: *Nacionalismo,* Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1988].

— (1995), *Hegel y Marx,* Oxford.

KELLEY, A. (1981), *The Descent of Darwin: the Popularization of Darwin in Germany 1860-1914,* Chapel Hill, Carolina del Norte.

KERSHAW, I. (1985), *The Nazi Dictatorship: Problems and Perspectives of Interpretation,* Londres.

— (1987), *The Hitler Myth,* Oxford [ed. cast.: *El mito de Hitler,* Barcelona, Paidós, 2003].

— (1998-2001), *Hitler,* 2 vols., Nueva York y Londres [ed. cast.: *Hitler,* Barcelona, Península, 1999-2002].

KEYNES, M. (ed.) (1975), *Essays on John Maynard Keynes,* Cambridge.

KIDD, A. (1996), «The State and Moral Progress: the Webb's

Case for Social Reform, 1905-1940», *Twentieth Century British History* 7, pp. 189-205.

KING, D. (1987), *The New Right: Politics, Markets and Citizenship,* Londres.

— (1995), *Actively Seeking Work? The Politics of Unemployment and Welfare Policies in the United States and Great Britain*, Chicago.

— (1999), *In the Name of Liberalism,* Oxford.

KING, D. y ROTHSTEIN, B. (1993), «Institutional Choices and Labor Market Policy: A British-Swedish Comparison», *Comparative Political Studies* 26, pp. 147-177.

KIRKPATRICK, J. (1982), *Dictatorships and Double Standard: Rationalism and Reason in Politics,* Washington DC.

KLEIN, R. (1993), «O'Goffe's Tale: Or What Can We Learn from the Successes of the Capitalist Welfare States?», en C. Jones (ed.), *New Perspectives on the Welfare State in Europe,* Londres, pp. 7-17.

KLINGEMANN, H.-D. y FUCHS, D. (eds.) (1995), *Citizens and the State,* Oxford.

KOLAKOWSKI, L. (1985), *Main Currents of Marxism,* Oxford.

KONRÁD, G. (1984), *Antipolitics,* Nueva York.

— (1992), «What is the Charter?», *East European Report* (enero / febrero).

— (1995), *The Melancholy of Rebirth: Essays from the Post-Communist Central Europe, 1989-1994,* Nueva York.

KONRÁD, G. y SZELENYI, I. (1979), *The Intellectuals on the Road to Class Power,* Nueva York.

KORNHAUSER, W. (1959), *The Politics of Mass Society,* Glencoe, Illinois.

KORPI, W. (1995), «The Position of the Elderly in the Welfare State. Comparative perspectives on Old-Age Care in Sweden», *Social Service Review* 69, pp. 242-273.

KOSELLECK, R. (1972), «Einleitung», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe,* Stuttgart, vol. 1, pp. xiii-xxvii.

KRUGMAN, P. (2000), *The Return of Depression Economics,* Hardmondsworth.

LAND, H.1994), «The Demise of the Male Bread Winner – In Practice but not in Theory: a Challenge for Social Security Systems», en S. Baldwin y J. Falkingham (eds.), *Social Security and Social Change,* Nueva York, pp. 100-115.

LANGEWIESCHE, D. (1990), «German Liberalism in the Second Empire, 1871-1914», en K. Jarauch y L. Jones (eds.), *In Search of a Liberal Germany,* Nueva York, Oxford y Múnich, pp. 217-235.

LEDERER, E. (1940), *State of the Masses: the Threat of a Classless Society,* Nueva York.

LE GRAND, J. (1982), *The Strategy of Equality,* Londres.

— (1991), «Quasi-markets and Social Policy», *Economic Journal* 101, pp. 1256-1267.

LEONHARD, W. (1974), *Three Faces of Marxism,* Nueva York [ed. cast.: *La triple escisión del marxismo,* Madrid, Guadiana, 1972].

Levy, B.-H. (1979), *Barbarism with a Human Face,* Nueva York [ed. cast.: *La barbarie con rostro humano,* Barcelona, Luis Porcel, 1978].

LEWIS, J. (1992), «Gender and the Development of Welfare Regimes», *Journal of European Social Policy* 2, pp. 159-

173.

Liebich, A. (1987), «Marxism and Totalitarianism: Rudolf Hilferding and the Mensheviks», *Dissent* (primavera).

Lieven, D. (2000), *Empire, the Russian Empire and its Rivals,* Londres.

Lindbeck, A.; Molander, P.; Persson, T.; Peterson, O.; Sandmo, A.; Swedenborg, B. y Thygesen, N. (1994), *Turning Sweden Around*, Cambridge, Mass.

Linz, J. J. (1975), «Totalitarian and Authoritarian Regimes», en F. I. Greenstein y N. Polsby (eds.), *Handbook of Political Science: Macropolitical Theory,* vol. III, Reading, Mass.

— (2000), *Totalitarian and Authoritarian Regimes,* Boulder y Londres.

Lipset, S. M. (1960), *Political Man,* Glencoe, Illinois [ed. cast.: *El hombre político,* Madrid, Tecnos, 1987].

— (1964), «Ostrogorski and the Analitical Approach to the Comparative Study of Political Parties», en M. Ostrogorski, *Democracy and the Organisation of Political Parties* (ed. y selección a cargo de S. M. Lipset), Chicago, vol. I, pp. ix-lxv.

Lively, J. (ed.) (1965), *The Works of Joseph de Maistre,* Londres.

Logue, W. (1983), *From Philosophy to Sociology: the Evolution of French Liberalism, 1890-1914,* DeKalb, Illinois.

Long, D. (1996), *Towards a New Liberal Internationalism: The International Theory of J. A. Hobson*, Cambridge.

Lönne, K. (1986), *Politischer Katholizismus im 19. und 20.*

Jahrhundert, Fráncfort.

LUHMANN, N. (1990), *Political Theory in the Welfare State,* Berlín [ed. cast.: *Teoría política en el Estado de Bienestar,* Madrid, Alianza, 1997].

LUKES, S. (1973), *Émile Durkheim: His Life and Work,* Harmondsworth [*Émile Durkheim: su vida y obras,* Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1984].

— (1985), *Marxism and Morality,* Oxford.

LYTTELTON,1973), *The Seizure of Power: Fascism in Italy, 1919-1929,* Nueva York.

MCBRIAR, A. (1962), *Fabian Socialism and English Politics 1884-1918,* Cambridge.

— (1987), *An Edwardian Mixed Doubles,* Oxford.

MCCLELLAND, J. S. (ed.) (1970), *The French Right,* Londres.

— (1989), *The Crowd and the Mob: From Homer to Canetti,* Londres.

MCCORMICK, B. (1992), *Hayek and the Keynesian Avalanche,* Londres.

MCDONALD, D. (1946), «The Root is Man», *Politics* (abril y junio), pp. 97-115 y 194-214.

MAIER, H. (1973), *Revolution und Kirche: Studien zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie (1789-1901),* Friburgo.

MALGERI, F. (1993), *Luigi Sturzo,* Cinisello Balsamo, Milán.

MAYALL, J. (1990), *Nationalism and International Society,* Cambridge.

— (1999), «Sovereignty, Nationalism and Self-Determination», en R. Jackson (ed.), *Sovereignty at the Millennium,* Oxford.

MAYEUR, J. M. (1980), *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne,* París.

MAYO, H. (1960), *An Introduction to Democratic Theory,* Ann Arbor, Michigan.

MEAD, J. E. (1995), *Full Employment Regained,* Cambridge.

MEAD, L. (1997), «Citizenship and Social Policy: Th. Marshall and Poverty», *Social Philosophy and Policy* 14, pp. 197-230.

MENCZER, B. (ed.) (1952), *Catholic Political Thought 1789-1848,* Londres.

MERRIEN, F.-X. (1994), «Divergences Franco-Britanniques», en F. Merrien (ed.), *Face a la pauvreté,* París.

— (1997), *L'État-providence,* París.

MICHNIK, A. (1985), *Lettters from Prison and Other Essays,* Berkeley, California.

— (1992), *The Church and the Left,* David Ost (ed.), Chicago.

MIDDLETON, R. (1982), «The Treasury in the 1930s», *Oxford Economic Papers* 34, pp. 48-77.

MILLER, G. (1992), *Managerial Dilemmas,* Cambridge.

MILLER, S. y POTTHOFF, H. (1986), *A History of German Social Democracy from 1848 to the Present,* Leamington, Spa.

MILZA, P. (1987), *Le fascisme français,* París.

— (1999), *Mussolini,* París.

MINI, P. V. (1991), *Keynes, Bloomsbury and the General Theory,* Londres.

— (1994), *John Maynard Keynes. A Study in the Psychologie of Original Terms,* Londres.

MISES, L. VON (1944), *Omnipotent Government: The Rise of*

the Total State and Total War, New Haven, Connecticut [ed. cast.: *Gobierno omnipotente: en nombre del Estado,* Madrid, Unión Editorial, 2002].

— (1981), *Socialism,* Indianápolis [ed. cast.: *El socialismo,* Madrid, Unión Editorial, 2007].

MITCHELL, A. (1991), *The Divided Path: the German Influence on Social Reform in France after 1870,* Chapel Hill, Carolina del Norte.

MOFFITT, R. (1992), «Incentive Effects of the US Welfare System. A Review», *Journal of Economic Literature* 30, pp. 1-61.

MOGGERIDGE, D. (1992), *Maynard Keynes: an Economist's Biography,* Londres.

MOMMSEN, H. (1981), «The Concept of Totalitarian Dictatorship vs. de Comparative Theory of Fascism: the Case of National Socialism», en E. Menze (ed.), *Totalitarianism Reconsidered,* Nueva York, pp. 146-166.

MOMMSEN, W. (1967), *Max Weber and German Politics, 1890-1920,* Nueva York.

— (ed.) (1981), *The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany, 1850-1950,* Londres.

— (1989), *The Political and Social Theory of Max Weber,* Cambridge [ed. cast.: *Max Weber, sociedad, política e historia,* Barcelona, Laia, 1981].

MORSEY, R. (1977), «Bischof Ketteler und der politischer Katholizismus», en *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft,* Colonia.

MOSSE, G. L. (1964), *The Crisis of German Ideology. Intellectual origins of the Third Reich,* Nueva York.

— (1978), *Toward the Final Solution. A History of European Racism,* Nueva York.

MURRAY, Ch. (1984), *Losing Ground. American Social Policy 1950-1980,* Nueva York.

MYRDAL, G. (1965), *Beyond the Welfare State,* Londres.

NAGY-TALAVERA, N. M. (2001), *The Green Shirts and the Others,* Iasi, Oxford y Portland.

NASH, G. H. (1976), *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945,* Nueva York.

NELSON, B. (1990), «The Origins of the Two-Channel Welfare State: Workman's Compensation and Mother's Aid», en *Women, the State and Welfare,* L. Gordon Madison (ed.), Wisconsin, pp. 123-151.

NEUMANN, F. (1942), *Behemoth: the Structure and Practice of National Socialism,* Londres [ed. cast.: *Behemoth,* Madrid, Tecnos, 1992].

Neumann, S. (1942), *Permanent Revolution: the Total State in a World at War,* Nueva York.

NISKANEN, W. A. (1971), *Bureaucracy and Representative Government,* Chicago.

— (1977), *Bureaucracy: Servant or Master?,* Londres.

NOLTE, E. (1966), *Three Faces of Fascism,* Nueva York.

NYE, R. (1975), *The Origins of Crowd Psychology: Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic,* Londres.

O'BRIAN, M. y PENNA, S. (1998), *Theorising Welfare. Enlightenment and Modern Society,* Londres.

O'CONNOR, J. R. (1973), *The Fiscal Crisis of the State,* Nueva York.

O'CONNOR, J. S.; ORLOFF, A. S. y SHAVER, S. (1999), *States, Markets, families: Gender and Social Policy in Australia, Canada, Great Britain and the United States,* Cambridge.

O'DONNELL,1989), *Keynes: Philosophy, Economics and Politics: the Philosophical Foundations of Keyne's Thought and their Influence on His Economics and Politics,* Londres.

OFFE, C. (1984), *Contradictions of the Welfare State,* Cambridge, Mass. [ed. cast.: *Contradicciones en el estado del bienestar,* Madrid, Alianza, 1984].

— (1987), «Challenging the Boundaries of Institutional Politics: Social Movements since the Early '60s», en C. Maier (ed.), *Changing the Boundaries of the Political,* Cambridge.

— (1992), «A Non-Productivist Design for Social Policies», en P. van Parijs (ed.), *Arguing for Basic Income,* Londres, pp. 61-80.

OLSON, M., JR. (1965), *The Logic of Collective Action,* Cambridge, Mass.

ORGANIZACIÓN PARA LA COOPERACIÓN Y EL DESARROLLO ECONÓMICO [OCDE] (1981), *The Welfare State in Crisis,* París.

— (1994), *New Orientations for Social Policy,* París.

ORLOFF, A. S. (1993), «Gender and the Social Rights of Citizenship: the Comparative Analysis of Gender Relations and Welfare States», *American Sociological Review* 58, pp. 303-328.

OSBORNE, D. y GAEBLER, T. (1993), *Reinventing Government,* Nueva York.

OWE, N. (1999), «Critics of Empire in Britain», en J. Brown y W. Roger Louis (eds.), *The Oxford History of British Empire,* vol. IV, Oxford.

PANGLE, T. L. (1992), *The Ennoblement of Democracy: The Challenge of the Postmodern Age,* Baltimore.

PARADOWSKA, J. (1991), «The Three Cards Game: An Interview with Adam Mich nik», *Telos* (verano).

PARKER, J. (1998), *Citizenship, Work and Welfare: Searching for the Good Society,* Londres.

PARRY, G. (1969), *Political Elites,* Londres.

PARSONS, W. (1983), «Keynes and the Politics of ideas», *History of Political Thought* 4 (2), pp. 367-392.

— (1985), «Was Keynes Kuhnian?: Keynes and the Idea of Theoretical Revolution», *British Journal of Political Science* 15, pp. 451-471.

— (1997), *Keynes and the Quest for a Moral Science,* Cheltenham.

PATTERSON,1994), *America's Struggle against Poverty 1900-1994,* Cambridge, Mass.

PAYNE, S. G. (1987), *The Franco-Regime, 1936-1975,* Madison, Wisconsin [ed. cast.: *El régimen de Franco, 1936-1975,* Madrid, Alianza, 1987].

— *A History of Fascism, 1914-1945,* Madison, Wisconsin [ed. cast.: *Historia del fascismo,* Barcelona, Planeta, 1995].

— (1999), *Fascism in Spain, 1923-1975,* Madison, Wisconsin.

PEACOCK, A. y WILLGERODT, H. (eds.) (1989), *German Neo-Liberals and the Social Market Economy,* Londres.

PEDEN, G. C. (1980), «Keynes, the Treasury and Unemployment in the Later Nineteen-Thirties», *Oxford Economic Papers* 32, pp. 1-8.

— (1983), «Sir Richard Hopkins and the "Keynesian

Revolution" in Employment Policy 1919-1945», *Economic History Review* 36, pp. 281-296.

PELTZMAN, S. (1980), «The Growth of Government», *Journal of Law and Economics* 23, pp. 209-287.

PICK, D. (1989), *Faces of Degeneration: a European Disorder, 1848-1918,* Cambridge.

PIERSON, P. (1994), *Dismantling the Welfare State: Reagan, Thatcher and the Politics of Retrenchment,* Cambridge.

PIGOU, A. (1949), «The Economist», en *John Maynard Keynes 1883-1946,* Cambridge.

PIVEN, F. y CLOWARD, R. A. (1971), *Regulating the Poor,* Nueva York.

— (1979), *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail,* Nueva York.

PLAMENATZ, J. (1958), «Electoral Studies and Democratic Theory», *Political Studies* 6, pp. 1-9.

PLANT, R. (1988), «Needs, Agency and Welfare Rights», en J. D. Moon (eds.), *Responsibility, Rights and Welfare*, Boulder, Colorado, pp. 55-75.

PODHORETZ, N. (1996), «Neo-Conservatism: A Eulogy», *Commentary* 101 (3), p. 26.

POLIAKOV, L. (1971), *The Aryan Myth,* Nueva York.

POLSBY, N. W. (1963), *Community Power and Political Theory,* New Haven, Connecticut, pp. 595-636.

POMBENI, P. (^{3}1994a), *Partiti a sistemi politici nella storia contemporanea*, Bolonia.

— (1994b), «Starting in Reason, Ending in Passion: Bryce, Lowell, Ostrogorski and the Problem of Democracy», *Historical Journal* 37, pp. 319-341.

POWER, M. (1994), *The Audit Explosion*, Londres.

PRINZ, M. y ZITELMANN, R. (eds.) (1991), *Nationalsozialismus und Modernisierung*, Darmstadt.

PRZEWORSKI, A. (1984), *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge.

PUTNAM, R. D. (2000), *Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community*, Nueva York.

QUAGLIARIELLO, G. (1996), *Politics Without Parties: Moisei Ostrogorski and the Debate on Political Parties on the Eve of the Twentieth Century*, Aldershot.

RASSEM, M. (1992), «Wohlfahrt, Wohltat, Wohltätigkeit, Caritas», en O. Bauer, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, vol. VII, pp. 595-636.

REIMANN, G. (1941), *The Myth of the Total State*, Nueva York.

REVEL, J.-F. (1977), *The Totalitarian Temptation*, Nueva York [ed. cast.: *La tentación totalitaria*, Barcelona, Plaza & Janés, 1976].

RHOADS, S. E. (1985), *The Economists View of the World: Government, Markets and Public Policy*, Cambridge.

RIMLINGER, G. V. (1971), *Welfare Policy and Industrialization in Europe, America and Russia*, Nueva York.

RINGEN, S. (1987), *The Possibility of Politics*, Oxford.

RITTER, E. (1956), *Die Katholisch-Soziale Bewegung Deutschlands im XIX Jahrhundert und der Volksverein*, Colonia.

ROBERTS, D. D. (1979), *The Sindicalist Tradition and Italian Fascism*, Chapel Hill, Carolina del Norte.

ROBINSON, J. (1975), «What has become of the Keynesian Revolution?», en M. Keynes (ed.), *Essays on John Maynard Keynes,* Cambridge.

RODGERS, D. T. (1998), *Atlantic Crossings: Social Politics in a Progressive Age,* Cambridge, Mass.

ROLLINGS, N. (1985), «The Keynesian Revolution in Economic Policy-Making: A Comment», *Economic History Review* 36 (I), pp. 95-100.

RÖPKE, W. (1960 [1958]), *A Humane Economy,* Londres.

ROSANVALLON, P. (1990), *L'État en France de 1789 à nos jours,* París.

— (1992), *La crise de l'État providence*, París [ed. cast.: *La crisis del Estado providencia,* Madrid, Civitas, 1995].

— (2000), *The New Social Question: Rethinking the Welfare State,* Princeton, Nueva Jersey.

ROSE, R. y PETERS, B. G. (1979), *Can Government Go Bankrupt?,* Londres.

ROTHSTEIN, B. (1998), *Just Institutions Matter,* Cambridge.

ROWBOTHAM, M. (2000), *Goodbye America: Globalisation, Debt and the Dollar Empire,* Charbury.

RUDÉ, G. (1981 [1964]), *The Crowd in History, 1730-1848,* Londres [*La multitud en la historia*, Madrid, Siglo XXI de España, 1989].

RUNCIMAN, W. G. (1963), *Social Science and Political Theory,* Cambridge.

SAINSBURY, D. (1996), *Gender, Equality and Welfare States,* Cambridge.

SAINT-JOURS, Y. (1982), «France», en P. A. Köhler y H. F. Zacher (ed.), *The Evolution of Social Insurance 1881*-1981,

Londres, pp. 93-149.

SARTORI, G. (1962), *Democratic Theory,* Nueva York.

SCAFF, L. (1981), «Max Weber and Robert Michels», *American Journal of Sociology* 86, pp. 1269-1286.

SCHACTMANN, M. (1962), *The Bureaucratic Revolution: the Rise of the Stalinist State,* Nueva York.

SCHAPIRO, L. (1959), *The Communist Party of the Soviet Union,* Nueva York.

— (1972), *Totalitarianism,* Nueva York.

SCHEUERMAN, W. (1994), *Between the Norm and the Exception. The Frankfurt School and the Rule of Law,* Cambridge, Mass.

SCHLEUNES, K. A. (1970), *The Twisted Road to Auschwitz,* Urbana, Illinois.

SCHOTTLAND, Ch. I. (ed.) (1967), *The Welfare State,* Nueva York.

SCOPPOLA, P. (1972), «La democrazia nell pensiero cattolico del novecento», en L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e social,* vol. VI: *Il secolo ventesimo,* Turín.

— (1986), «Chiesa e società negli anni della modernizzazione», en A. Ricardi (ed.), *Le chiese di Pio XII,* Roma y Bari.

SCOTT, J. A. (1951), *Republican Ideas and the Liberal Tradition in France,* Nueva York.

SEIDEMAN, D. (1986), *The New Republic: A Voice of Modern Liberalism,* Nueva York.

SELF, P. (1993), *Government by Market?,* Londres.

SERGE, V. (1937a), *From Lenin to Stalin,* Nueva York.

— (1937b), *Russia: Twenty Years After,* Nueva York.

SHAPIRO, D. (1997), «Can Old Age Insurance Be Justified?», *Social Philosophy and Policy* 14, pp. 116-144.

SHORTER, E. y TILLY, C. (1974), *Strikes in France, 1830-1968,* Cambridge.

SKIDELSKY, R. (1975), «The Reception of the Keynesian Revolution», en M. Keynes (ed.), *Essays on John Maynard Keynes,* Cambridge.

— (ed.) (1977), *The End of the Keynesian Era*, Londres [ed. cast.: *El fin de la Era Keynesiana,* Barcelona, Laia, 1982].

— (1983), *John Maynard Keynes: Hopes Betrayed 1883-1920,* Londres [ed. cast.: *John Maynard Keynes: esperanzas frustradas, 1883-1920,* Madrid, Alianza, 1986].

— (1992), *John Maynard Keynes: the Economist as Saviour, 1920-1937,* Londres.

— (1996), *Keynes,* Oxford [ed. cast.: *Keynes,* Madrid, Alianza, 1997].

— (1997), «Bring Back Keynes», *Prospect* (mayo).

— (2000), *John Maynard Keynes: Fighting for Britain 1937-1946,* Londres.

— (2001), «Keynes Lives», *Financial Times,* 15 de agosto.

SKILLING, G. (1981), *Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia,* Londres.

— (1989), *Social Policy in the United States,* Princeton, Nueva Jersey.

SKILLING, H. G. y GRIFFITHS, F. (eds.) (1971), *Civic Freedom in Central Europe: Voices from Czechoslovakia,* Nueva York.

SKILLING, H. G. y WILSON, P. (eds.) (1991), *Civic Freedom in Central Europe: Voices from Czechoslovakia,* Nueva York.

Skocpol, Th. (1992), *Protecting Soldiers and Mothers: the Political Origins of Social Policy in the United States,* Cambridge, Mass.

— (1995), *Social Policy in the United States,* Princeton, Nueva Jersey.

Souvarine, B. (1939), *Stalin: a Critical Survey of Bolshevism,* Nueva York.

Spiro, H. y Barber, B. R. (1970), «Counter-Ideological Uses of Totalitarianism», *Politics and Society* I (I), noviembre.

Sprawson, C. (1992), *Haunts of the Black Masseur: the Swimmer as Hero,* Londres.

Stein, H. (1969), *The Fiscal Revolution in America,* Chicago.

Sternhell, Z. (1978), *La droite révolutionnaire, 1885-1914: les origins françaises du fascisme,* París.

Sternhell, Z.; Sznajder, M. y Ashri, M. (1994), *The Birth of Fascist Ideology,* Princeton, Nueva Jersey [ed. cast.: *El nacimiento de la ideología fascista,* Madrid, Siglo XXI de España, 1994].

Stewart, M. (1967), *Keynes and After,* Harmondsworth.

Stigler, G. J. (1970), «Director's Law of Public Income Redistribution», *Journal of Law and Economics* 13, pp. 1-10.

— (ed.) (1988), *Chicago Studies in Political Economy,* Chicago.

Stone J. F. (1985), *The Search for Social Peace: Reform Legislation in France, 1890-1914,* Albany, Nueva York.

Szöllösi-Janze, M. (1989), *Die Pfeilkreuzlerbewegung in Ungarn,* Múnich.

Talmon, J. (1970 [1952]), *The Origins of Totalitarian Democracy,* Nueva York [ed. cast.: *Los orígenes de la*

democracia totalitaria, Madrid, Aguilar, 1956].

TAYLOR, M. W. (1992), *Men Versus the State*, Oxford.

TENBROEK, J. y WILSON, R. B. (1954), «Public Assistance and Social Insurance: A Normative Evaluation», *UCLA Law Review* 1, pp. 237-302.

THOMPSON, E. P. (1971), «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», *Past and Present* 50, pp. 76-136.

Thornton, A. P. (1959), *The Imperial Idea and Its Enemies: A Study of British Power*, Londres.

TILLY, Ch. (1979), «Collective Violence in European Perspective», en H. Graham y T. Gurr (eds.), *Violence in America: Historical and Comparative Perspectives*, Londres.

TILTON, T. (1990), *The Political Theory of Swedish Social Democracy*, Oxford.

TISMANEANU, V. (1992), *Reinventing Politics: Eastern Europe from Stalin to Havel*, Nueva York.

— (1994), «NYR, TLS and the Velvet Counterrevolution», *Common Knowledge* 3, primavera.

TOMLINSON, J. (1981), «Why was there never a Keynesian Revolution in Economic Policy?», *Economy and Society* 10 (I), pp. 72-87.

TOWNSEND, P. (1962), «The Meaning of Poverty» *British Journal of Sociology* 13, pp. 210-227.

— (1979), *Poverty in the United Kingdom*, Harmondsworth.

TULLOCK, G. (1965), *The Politics of Bureaucracy*, Washington, DC.

— (1976), *The Vote Motive: An Essay in the Economics of Politics with Applications to the British Economy*, Londres

[ed. cast.: *El motivo del voto*, Madrid, Espasa Calpe, 1979].

UNGARI, P. (1963), *Alfredo Rocco e l'ideologia giuridica del fascismo,* Brescia.

UNGERSON, C. (1987), *Policy is Personal: Sex, Gender and Informal Care,* Londres.

VAN DORMAEL, A. (1978), *Bretton Woods, the Birth of an International Monetary System,* Londres.

VAN PARIJS,h. (ed.) (1992), *Arguing for Basic Income,* Londres.

VECCHIO, G. (1997), *Luigi Sturzo: il prette che portò i cattolici alla politica,* Milán.

VINCENT, J. R. (1966), *The Formation of the British Liberal Party, 1857-1868,* Londres.

WALD, A. (1987), *The New York Intellectuals: The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from de 1930s to the 1980s*, Chapel Hill, North Carolina.

WALZER, M. (1988), *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century,* Nueva York.

WEBER, E. (1962), *Action Française,* Stanford, California.

WEILL, G. (1979), *Histoire du catholicisme liberal en France, 1828-1908,* París y Ginebra.

WEIR, M. y SKOCPOL, T. (1985), «State Structures and the Possibilities for Keynesian responses to the Great Depression in Sweden, Britain and the United States», en P. Evans, D. Rueschemeyer y T. Skocpol (eds.), *Bringing the State Back In,* Cambridge.

WEISBROD, B. (1981), «The Crisis of German Unemployment insurance in 1928-1929 and its Political Repercussions»,

en W. Mommsen, *The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany 1850-1950*, Londres, pp. 188-204.

WEISS, J. H. (1983), «Origins of the French Welfare State: Poor Relief in the Third Republic, 1871-1914», *French Historical Studies* 13, pp. 47-77.

WHITE, S. (2000), «Social Rights and the Social Contract: Political Theory and the New Welfare Politics», *British Journal of Political Science* 30, pp. 507-532.

WHITESIDE, K. H. (1988), *Merleau-Ponty and the Foundations of Existential Politics,* Princeton, Nueva Jersey.

WILENSKY, H. y LEBEAUX, C. N. (1958), *Industrial Society and Social Welfare,* Nueva York.

WILKINSON, J. D. (1981), *The Intellectual Resistance in Europe,* Cambridge, Mass.

WILLIAMS, R. (1971 [1958]), *Culture and Society, 1780-1950,* Harmondsworth.

WINCH, D. (1969), *Economics and Policy: A Historical Survey,* Londres.

WIPPERMANN, W. (1989), *Faschismustheorien,* Darmstadt.

WOLF, Ch. (1988), *Markets or Governments,* Cambridge, Mass.

WOLFE, B. D. (1961), «The Durability of Soviet totalitarianism», en A. Inkeles y K. Geiger (eds.), *Soviet Society,* Boston.

WOLIN, R. (1992), «Carl Schmitt. The Conservative Revolutionary. Habitus and Aesthetics of Horror», *Political Theory* 20 (3).

WOLTERMANN, C. (1993), «What Is Paleoconservatism?», *Telos* 97, pp. 9-18.

WORLD BANK [BANCO MUNDIAL] (1994), *Averting the Old Age*

Crisis: Policies to Protect the Old and Promote Growth, Nueva York.

WORSWICK, D. y TREVITHICK, J. (eds.) (1984), *Keynes and the Modern World*, Cambridge.

YOUNG, J. P. (1996), *Reconsidering American Liberalism: the Troubled Odissey of the Liberal Idea*, Boulder, Colorado.

ZANFARINO, A. (1994), *Il pensiero politico contemporaneo*, Nápoles.

ZASLAVSKY, V. (1992), «Success and Collapse: Traditional Soviet Nationality Policy», en I. Bremmer y R. Taras, *Nations and Politics in the Soviet Successor States*, Cambridge.

ZITELMANN, R. (1987), *Hitler: Selbstverständnis eines Revolutionärs*, Hamburgo.

ZÖLLNER, D. (1982), «Germany», en P. Köhler y H. Zacher (eds.), *The Evolution of Social Insurance, 1881-1981*, Londres, pp. 1-92.

Segunda parte: tipos de marxismo

Fuentes primarias

ADORNO, Th. (1973 [1966]), *Negative Dialectics*, Nueva York [ed. cast.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005].

ADORNO, Th. *et al.* (1950), *The Authoritarian Personality*, Nueva York.

ALTHUSSER, L. (1971 [1969]), *Lenin and Philosophy*, Londres.

— (1977 [1965]), *For Marx*, Londres.

ALTHUSSER, L. y BALIBAR, E. (1970 [1968]), *Reading Capital*, Londres [ed. cast.: *Para leer «El capital»*, Madrid, Siglo XXI de España, 2010].

ARON, R. (1957 [1955]), *The Opium of the Intellectuals*,

Londres.

— (1983), *Mémoires: 50 ans de refléxions politiques,* París [ed. cast.: *Memorias,* Madrid, Alianza, 1985].

ASCHER, O. (1976), *The Mensheviks in the Russian Revolution,* Londres.

BACHELARD, G. (1938), *La formation de l'esprit scientifique,* París.

BAUER, O. (1907), *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie,* Viena.

BEAUVOIR, S. DE (1953 [1949]), *The Second Sex,* Londres [ed. cast.: *El segundo sexo,* Madrid, Cátedra, 2005].

— (1965 [1963]), *Force of Circumstance,* Londres [ed. cast.: *La fuerza de las cosas,* Barcelona, Edhasa, 1987].

— (1977 [1972]), *All said and Done,* Londres.

— (1985 [1981]), *Adieux. A Farewell to Sartre,* Londres.

BENJAMIN, W. (1973 [1968]), *Illuminations,* Nueva York [ed. cast.: *Imaginación y sociedad (Iluminaciones* I*),* Madrid, Taurus, 2001, y *Baudelaire, poesía y capitalismo, Iluminaciones* II*),* Madrid, Taurus, 1993].

— (1977 [1963]), *The Origins of German Tragic Drama,* Londres [ed. cast.: *El origen del drama barroco alemán,* Madrid, Taurus, 1990].

BERNSTEIN, E. (1899), *Die Voraussetzungen des Sozialismus,* Stuttgart [ed. cast.: *Las premisas del socialismo,* Barcelona, Fontamara, 1974].

— (1901), *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?,* Berlín.

— (1993), *The preconditions of Socialism,* Henry Tudor (ed.), Cambridge.

BLOCH, E. (1964 [1918]), *Geist der Utopie,* Múnich.

— (1972), *Atheism in Christianity,* Nueva York [ed. cast.: *El ateísmo en el cristianismo,* Madrid, Taurus, 1983].

— (1986 [1954-1959]), *The principle of Hope*, 3 vols., Oxford [ed. cast.: *El principio esperanza,* Madrid, Aguilar, 1975].

Bujarin, N. I. (1925), «K. teorii imperialisticheskogo gosudarstva», *Revoliutsiia Prava,* Moscú, Oxford.

— (1971), *Economics of the Transformation Period,* Nueva York.

— (1972), *Imperialism and the Accumulation of Capital,* J. Trabuck (ed.), Londres.

Canguilhem, G. (1979), *Études d'histoire et de philosophie des sciences,* París.

Castoriadis, C. (1987 [1974]), *The Imaginary Institution of Society,* Cambridge [ed. cast.: *La institución imaginaria de la sociedad,* Barcelona, Tusquets, 1983].

— (1988), *Social and Political Writings,* 2. vols., Minneapolis [ed. cast.: *Escritos políticos,* Madrid, Libros de la Catarata, 2006].

Fetscher, I. (1965), *Der Marxismus, seine Geschichte in Dokumenten,* vol. III, Múnich.

Foucault, M. (1977), *Language, Counter-Memory, Practice,* Oxford.

Fromm, E. (1971), *The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology,* Nueva York [ed. cast.: *La crisis del psicoanálisis,* Barcelona, Paidós, 2000].

Furet, F. (1981 [1978]), *Interpreting the French Revolution,* Cambridge [ed. cast.: *La Revolución a debate,* Madrid, Encuentro, 2000].

Furet, F. y Ozouf, M. (eds.) (1988 [1989]), *A Critical Dictionary of the French Revolution,* Cambridge, Mass., y Londres.

Garaudy, R. (1945), *Le communisme et la morale,* París.

Glucksmann, A. (1975), *La cuisinière et le manguer d'hommes,* París [ed. cast.: *La cocinera y el devorador de hombres,* Barcelona, Mandrágora, 1977].

Goldmann, L. (1959), *Recherches dialectiques,* París.

— (1964 [1959]), *The Hidden God. A Study of Tragic Vision in the* Pensées *of Pascal and the Tragedies of Racine,* Nueva York.

Gorz, A. (1982 [1980]), *Farewell to the Working Class. An Essay on Post-industrial Society,* Londres [ed. cast.: *Adiós al proletariado,* Barcelona, Ediciones 2001, 1982].

Gramsci, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks,* Q. Hoare y G. Novell-Smith (eds.), Nueva York.

— (1977), *Quaderni del carcere,* V. Gerratana (ed.), 4 vols., Turín [ed. cast.: *Cartas desde la cárcel,* Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1975].

Harding, N. y Taylor, R. (eds.) (1983), *Marxism in Russia. Key Documents, 1879-1906,* Cambridge.

Hilferding, R. (1910), *Das Finanzkapital,* Viena [ed. cast.: *El capital financiero,* Madrid, Tecnos, 1985].

Horkheimer, M. (1972 [1968]), *Critical Theory,* Nueva York [ed. cast.: *Teoría crítica,* Barcelona, Barral, 1976].

Horkheimer, M. y Adorno, Th. (1972 [1947]), *Dialectic of Enlightenment,* Nueva York [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración,* Madrid, Akal, 2007].

Jaurès, J. (1933), *Oeuvres,* París.

Kanapa, J. (1947), *L'existentialisme n'est pas une humanisme*, París.

Kautsky, K. (1893), *Der Parlamentarismus, die Volksgesetzgebung und die Sozialdemokratie*, Stuttgart.

— (1899a), *Die Agrarfrage*, Stuttgart [ed. cast.: *La cuestión agraria*, Barcelona, Laia, 1974].

— (1899b), *Bernstein und das sozialdemokratische Programm*, Stuttgart.

— (1905), «Vorwart», en H. Roland-Holst, *Generalstreik und Sozialdemokratie*, Dresde.

— (1907), *Sozialismus und Kolonialpolitik*, Berlín.

— (1909), *Der Weg zur Macht*, Hamburgo [ed. cast.: *El camino del poder*, Barcelona, Fontamara, 1979].

— (1914), *Der politische Massenstreik*, Berlín.

— (1925), *Die Internationale und Sowjetrussland*, Berlín.

— (1927), *Die materialistische geschichtsauffassung*, Berlín.

— (1934), *Die Grenzen der Gewalt*, Karlsbad.

— (1965 [1918]), *The Dictatorship of the Proletariat*, Ann Arbor, Michigan [ed. cast.: *La dictadura del proletariado*, Madrid, Ayuso, 1976].

— (1986), *Selected Political Writings*, P. Goode (ed.), Cambridge.

Kojève, A. (1969 [1947]), *An introduction to the Reading of Hegel: lectures on the Phenomenology of the Spirit*, A. Bloom (ed.), Ithaca y Londres.

Korsch, K. (1970 [1923]), *Marxism and Philosophy*, Nueva York [ed. cast.: *Marxismo y filosofía*, Barcelona, Ariel, 1978].

Labriola, A. (1966), *Essays on the Materialist Conception of*

History, Londres [ed. cast.: *La concepción materialista de la historia,* Barcelona, Siete y Media, 1978].

Lefebvre, H. (1968 [1940]), *Dialectical Materialism,* Londres.

Lefebvre, H. y Guterman, N. (1934), *Introduction aux morceaux choisis de Karl Marx,* París.

Lenin, V. I. (1950), *Selected Works,* 2 vols., Moscú.

— (1960-1970), *Collected works,* 2 vols., Moscú [ed. cast.: *Obras completas,* Madrid, Akal, 1975-1978].

Lévi-Strauss, C. (1966 [1962]), *The Savage Mind,* Londres [ed. cast.: *El pensamiento salvaje*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005].

— (1967 [1958)]), *Structural Anthropology,* vol. 1, Londres [ed. cast.: *Antropología estructural,* Madrid, Siglo XXI de España, 2009].

Lukács, G. (1971 [1923]), *History and Class Consciousness,* Londres [ed. cast.: *Historia y conciencia de clase,* México, Grijalbo, 1978].

Luxemburg, R. (1902), *Sozialreform oder Revolution?,* Leipzig [ed. cast.: *¿Reforma o revolución?,* Madrid, Fundación Federico Engels, 2006].

— (1906), *Massenstreit, Partei und Gewerkschaften,* Berlín [ed. cast.: *Huelga de masas, partido y sindicato,* Madrid, Fundación Federico Engels, 2002].

— (1951), *The Accumulation of Capital,* Londres [ed. cast.: *La acumulación del capital,* Barcelona, Orbis, 1985].

— (1961), *Leninism or Marxism. The Russian Revolution*, Ann Arbor, Michigan [ed. cast.: *La Revolución rusa,* Barcelona, Anagrama, 1975].

— (1969), *Politische Schriften,* Leipzig [ed. cast.: *Escritos políticos,* Barcelona, Grijalbo, 1977].

— (1975), *Selected Political Writings,* R. Look (ed.), Londres.

MAO ZEDONG (1965-1977), *Selected Works,* 5 vols., Pekín.

MARCUSE, H. (1955a [1941]), *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory,* Nueva York [ed. cast.: *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social,* Madrid, Alianza, 2010].

— (1955b), *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud,* Boston [ed. cast.: *Eros y civilización,* Barcelona, Ariel, 2003].

— (1958), *Soviet Marxism,* Boston [ed. cast.: *El marxismo soviético,* Madrid, Alianza, 1975].

— (1964), *One-dimensional Man,* Boston [ed. cast.: *El hombre unidimensional,* Barcelona, Ariel, 2005].

MARX, K. (1970 [1871]), *The Civil War in France,* Pekín [ed. cast.: *La Guerra civil en Francia,* Madrid, Fundación Federico Engels, 2003]

— (1977), *Selected Writings,* D. McLellan (ed.), Oxford.

— (1995 [1848]), *Capital,* D. McLellan (ed.), Oxford [ed. cast.: *El capital,* Alianza, 2010].

MARX, K. y ENGELS, F. (1962), *Selected Works,* 2 vols., Moscú [ed. cast.: *Obras escogidas,* Moscú, Progreso, 1973].

— (1975-1986), *Collected Works,* 50 tomos, Londres.

MERLEAU-PONTY, M. (1962 [1945]), *The Phenomenology of Perception,* Londres [ed. cast.: *La fenomenología de la percepción,* Barcelona, Altaya, 1999].

— (1969 [1947]), *Humanism and Terror,* Boston.

— (1973 [1955]), *Adventures of the Dialectic,* Evanston, Illinois.

Nizan, P. (1971 [1960]), *The Watchdogs. Philosophers and the Established Order,* Nueva York y Londres [ed. cast.: *Los perros guardianes,* Madrid, Fundamentos, 1973].

Plejanov, G. V. (1961-1968), *Selected philosophical Works,* 5 vols., Moscú.

Protokolle der Kongresse der 2. Internationale (1900, 1904, 1907), Stuttgart.

Protokolle der Kongresse der SPD (1891-1914), Berlín.

Rancière, J. (1974), *La leçon d'Althusser,* París.

Sartre, J.-P. (1947-1976), *Situations,* vols. I-X, París.

— (1966 [1942]), *Being and Nothingness: An essay on Phenomenological Ontology,* Londres [ed. cast.: *El ser y la nada,* Barcelona, RBA, 2004].

— (1968 [1960]), *Search for a Method,* Nueva York.

— (1969a [1951-1954)], *The Communists and Peace,* Londres.

— (1969b [1965]), *The Spectre of Stalin,* Londres.

— (1970), *Between Existentialism and Marxism,* Londres.

— (1985), *Critique de la raison dialectique,* vol. II, París.

— (1991 [1960]), *Critique of Dialectical Reason,* vol. I, Londres.

Saussure, F. de (1959 [1916]), *Course in General Linguistics,* Nueva York.

Sorel, G. (1919), *Matériaux d'une théorie du prolétariat,* París.

Sozialistische Monatshefte (1900-1914), Berlín.

STALIN, J. (1953-1955), *Works,* 13 vols., Moscú [ed. cast.: *Obras completas,* Madrid, Vosa, 1984].

SUJANOV, N. (1955), *The Russian Revolution of 1917,* Londres.

TROTSKY, L. (1961), *Terrorism and Communism,* Ann Arbor, Michigan [ed. cast.: *Comunismo y terrorismo,* Madrid, Akal, 2009].

— (1962), *Permanent Revolution and Results and Prospects,* Londres [ed. cast.: *La revolución permanente,* Madrid, Fundación Federico Engels, 2001].

— (1964), *Basic Writings,* I. Howe (ed.), Londres.

TUDOR, H. y J. M. (eds.) (1993), *Marxism and social Democracy: The Revisionist Debate 1896-1898,* Cambridge.

Fuentes secundarias

AIDIT, D. N. (1958), *Indonesian Society and the Indonesian Revolution,* Yakarta.

— (1964), *The Indonesian Revolution and the Immediate Tasks of the Communist Party of Indonesia,* Pekín.

ANDERSON, P. (1976), *Considerations on Western Marxism,* Londres [ed. cast.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental,* Madrid, Siglo XXI de España, 1979].

— (1983), *In the Tracks of Historical Materialism,* Londres [ed. cast.: *Tras las huellas del materialismo histórico,* Madrid, Siglo XXI de España, 1986].

ANWEILER, O. (1974), *The Soviets,* Nueva York.

BARON, S. H. (1963), *Plekhanov: the Father of Russian Marxism,* Londres.

BLACKBURN, R. (ed.) (1977), *Revolution and Class Struggle,*

Londres.

CARSTEN, F. L. (1993), *Eduard Bernstein, 1850-1932*, Múnich.

CAUTE,1964), *Communism and the French Intellectuals, 1914-1960*, Londres.

CHANDRA, N. K. (1988), *The Retarded Economies*, Bombay.

D'ENCAUSSE, H. CARRÈRE y SCHRAM, S. (1969), *Marxism and Asia*, Londres.

DERFLER, L. (1991), *Paul Lafargue and the Founding of French Marxism*, Cambridge, Massachusetts.

DESCOMBES, V. (1980 [1979]), *Modern French Philosophy*, Cambridge.

DEUTSCHER,1954-1963), *Trotsky*, 3 vols., Londres [ed. cast.: *Trotsky*, 3 vols., México, Era, 1963-1969].

DONALD, M. (1993), *Marxism and Revolution, Karl Kautsky and the Russian Marxists*, New Haven, Connecticut y Londres.

DUAN, Z. (1996), *Marx's Theory of Social Formation*, Aldeshot.

ELLIOT, G. (1987), *Althusser, The Detour of Theory*, Londres.

FEHER, F.; HELLER, A. y MARKUS, G. (1983), *Dictatorship over Needs: An Analysis of Soviet Societies*, Oxford.

FEMIA, J. (1981), *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*, Nueva York.

FIGES, O. (1997), *A People's Tragedy, the Russian Revolution, 1891-1924*, Londres [ed. cast.: *La Revolución rusa: la tragedia de un pueblo*, Barcelona, Edhasa, 2001].

FRIEDRICH, C. (1954), *Totalitarianism*, Londres.

GAY, P. (1962), *The Dilemma of Democratic Socialism*, Londres.

GEARY, D. (1987), *Karl Kautsky*, Manchester.

Geras, N. (1976), *The Legacy of Rosa Luxemburg,* Londres.

Gilcher-Holtey, I. (1986), *Das Mandat des Intellektuellen: Karl Kautsky und die Sozial Demokratie,* Berlín.

Gupta, B. (1972), *Communism in Indian Politics,* Nueva York.

— (1980), *The Commintern, India and the Colonial Question,* Calcuta.

Haimson, L. (1955), *The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism,* Cambridge, Massachusetts.

Harding, N. (1984), *The State in Socialist Society,* Londres.

— (1996), *Leninism,* Londres.

Haupt, G. (1972), *Socialism and the Great War,* Oxford.

Hayek, F. A. (1976), *The Road to Serfdom,* Londres [ed. cast.: *Camino de servidumbre,* Madrid, Alianza, 2010].

Held, D. (1980), *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas,* Berkeley, California.

Heller, A. (ed.) (1983), *Lukács Revalued,* Nueva York.

Hosking, G. (1985), *A History of the Soviet Union,* Londres.

Hühnlich, R. (1981), *Karl Kautsky und der marxismus der II. Internationale,* Marburgo.

Hussain, A. y Tribe, K. (1981), *Marxism and the Agrarian Question,* 2 vols., Londres.

Itoh, M. (1988), *The Basic Theory of Capitalism,* Londres.

Jacoby, R. (1981), *Dialectic of Defeat. Contours of Western Marxism,* Nueva York.

Jay, M. (1973), *The Dialectical imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950,* Boston [ed. cast.: *La imaginacion dialéctica,* Madrid, Taurus, 1984].

— (1984), *Marxism and Totality*, Cambridge.

JOLL, J. (1955), *The Second International*, Londres.

JUDT, T. (1986), *Marxism and the French Left*, Oxford.

— (1992), *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*, Berkeley, California [ed. cast.: *Pasado imperfecto*, Madrid, Taurus, 2007].

KAUTSKY, J. H. (1993), *Karl Kautsky: Revolution and Democracy*, New Brunswick.

KELLY,1982), *Modern French Marxism*, Oxford.

KHANH, HUYNH KIM, (1982), *Vietnamese Communism 1925-1945*, Ithaca, Nueva York.

KHILNANI, S. (1993), *Arguing Revolution: The Intellectual Left in Postwar France*, New Haven, Connecticut y Londres.

KINDERSLEY, R. (1962), *The First Russian Marxists*, Oxford.

KNIGHT, N. (ed.) (1990), *Mao Zedong on Dialectical Materialism*, Nueva York.

KOLAKOWSKI, L. (1978), *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford [ed. cast.: *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza, 1976].

KONRÁD, G. y SZELENYI, I. (1979), *The Intellectuals on the Road to Class Power*, Brighton.

LICHTHEIM, G. (1964), *Marxism. A Historical and Critical Study*, Londres [ed. cast.: *El marxismo: un estudio histórico y crítico*, Madrid, Alianza, 1972].

— (1966), *Marxism in Modern France*, Nueva York.

LUK, M. (1990), *The Origins of Chinese Bolshevism: An ideology in the Making, 1920-1928*, Oxford.

LUKÁCS, G. (1970), *Lenin, A Study of the Unity of his Thought*, Londres [ed. cast.: *Lukács sobre Lenin*, Barcelona,

Grijalbo, 1974].

McCarthy, Th. (1978), *The Critical Theory of Jürgen Habermas,* Cambridge, Massachusetts.

MacFarquhar, y Fairbank, J. (eds.) (1991), *The Cambridge History of China,* 15 vols., Cambridge.

Mackerras, C. y Knight, N. (1985), *Marxism in Asia,* Londres.

McLellan, D. (1979), *Marxism after Marx,* Londres.

Melotti, U. (1977), *Marx and the Third World,* Londres.

Merquior, J. G. (1986), *Western Marxism,* Londres.

Mortimer, R. (1979), *Indonesian Communism under Sukarno. Ideology and Politics 1959-1965,* Ithaca, Nueva York.

Nettl, J. P. (1966), *Rosa Luxemburg,* 2 vols., Oxford.

Nove, A. (1992), *An Economic History of the USSR, 1917-1991,* Londres.

Outhwaite, W. (1994), *Habermas, a Critical Introduction,* Cambridge.

Patnaik, U. (ed.) (1989), *Agrarian Relations and Accumulation. The Mode of Production Debate,* Bombay.

Popper, K. (1980 [1945]), *The Open Society and Its Enemies,* 2 vols., Londres [ed. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos,* Barcelona, Paidós, 2008].

Poster, M. (1975), *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser,* Princeton, Nueva Jersey.

Ram, M. (1971), *Maoism in India,* Delhi.

Roth, M. (1988), *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France,* Ithaca.

Salvadori,1979), *Karl Kautsky and the Social Revolution,* Londres.

SASSOON, A. S. (1980), *Gramsci's Politics,* Nueva York.

SCALAPINO, R. y LEE, CHONG-SIK (1972), *Communism in Korea,* 2 vols., Berkeley, California.

SCHAPIRO, L. S. (1972), *Totalitarism*, Londres.

SCHRAM, S. (ed.) (1974), *Mao Tse-Tung Unrehearsed,* Harmondworth.

SCHROEDER, H.-C. (1968), *Sozialismus und Imperialismus,* Hanover.

STAFFORD, D. (1971), *From Anarchism to Reformism: Paul Brosse,* Toronto.

STEENSON, G. P. (1978), *Karl Kautsky, 1854-1938,* Pittsburg.

STEINBERG, H. J. (1969), *Sozialismus und Sozialdemokratie,* Hanover.

TALMON, J. (1961), *The Origins of Totalitarian Democracy,* Londres [ed. cast.: *Los orígenes de la democracia totalitaria,* Madrid, Aguilar, 1965].

TANG TSOU (1986), *The Cultural Revolution and Post-Mao Reforms: A Historical Perspective,* Chicago.

TRAGER, F. (ed.) (1956), *Marxism in Southeast Asia,* Stanford, California.

ULAM, A. B. (1969), *Lenin and the Bolsheviks,* Londres.

UNO, K. (1980), *Principles of Political Economy: Theory of a Purely Capitalist Society,* Brighton.

VICKERY, M. (1984), *Cambodia 1975-1982,* Sidney.

WALICKI, A.1995), *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom,* Stanford, California.

WHITE, S. (ed.) (1995), *The Cambridge Companion to Habermas,* Cambridge.

WIGGERSHAUS, R. (1994 [1986]), *The Frankfurt School: Its*

History, Theories and Political Significance, Cambridge.

WILSON, D. (ed.) (1977), *Mao Tse-tung in the Scale of History,* Cambridge.

WOLFE, B. D. (1956), *Three Who Made a Revolution,* Londres.

ZEMAN, Z. A. y SCHARLAU, W. B. (1965), *The Merchant of Revolution: Parvus,* Londres.

Tercera parte: ciencia, modernismo y política

Fuentes primarias

ADORNO, Th. W. *et al.*, (1969), *Der Positivismus in der deutschen Soziologie,* Neuwied; ed. ing. de A. Glyn y D. Frisby, *The Positivismusstreit in Germany Sociology,* Londres, 1976 [ed. cast.: *La disputa del positivismo en la sociología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1972].

ALMOND, G. A. (1950), *The American People and Foreign Policy,* Nueva York.

— (1954), *The Appeals of Communism,* Princeton, Nueva Jersey.

ALMOND, G. y VERBA, S. (1963), *The Civic Culture. Politics, Attitudes and Democracy in Five Nations,* Princeton, Nueva Jersey [ed. cast.: *La cultura cívica,* Madrid, Euroamérica, 1970].

ANSBACHER, H. L. y ANSBACHER, R. R. (eds.) (1956), *The Individual Psychology of Alfred Adler: A Systematic Presentation in Selections from his Writings,* Nueva York.

APOLLINAIRE, G. (1972a [1912]), «Reality, Pure Painting», en *Apollinaire on Art: Essays and Reviews 1902-1918,* L. C. Breunig (ed.), Nueva York, pp. 262-265.

— (1972b [1913]), «Modern Painting», en *Apollinaire on Art:*

Essays and Reviews, op. cit., pp. 267-271.

ARENDT, H. (1958), *The Human Condition,* Chicago [ed. cast.: *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 2008].

AYER, A. J. (1967), «Man as Subject for Science», en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society,* Oxford, pp. 6-24.

BAUDELAIRE, Ch. (1964 [1863]), *The Painter of Modern Life and Other Essays,* J. Maine (ed.), Nueva York [*El pintor de la vida moderna,* Madrid, Cuadernos de Langre, 2008].

— (1985 [1887]), «Journaux intimes», en *Oeuvres complètes,* París, vol. 1, pp. 649-670.

— (1991 [1861]), *The Flowers of the Evil and Paris Spleen*, Brockport, Nueva York [ed. cast.: *Las flores del mal,* Madrid, Cátedra, 2008, y *El spleen de París,* Sevilla, Espuela de Plata, 2009].

— (1992 [1846]), «The Salon of 1846», en *Selected Writings on Art and Literature,* Londres, pp. 47-107.

BAUDRILLARD, J. (1994 [1981]), *Simulacra and Simulation,* Ann Arbor, Michigan [ed. cast.: *Cultura y simulacro,* Barcelona, Paidós, 2009].

BENDA, J. (1927), *La trahison des clercs,* París, traducido como *The Treason of the Intellectuals,* Nueva York y Londres, 1969 [ed. cast.: *La traición de los clérigos,* Barcelona, Círculo de Lectores, 2000].

BENJAMIN, W. (1978a [1929]), «Surrealism», en *Reflections,* P. Demetz (ed.), Nueva York y Londres, pp. 177-192.

— (1978b [1936]), «The Work of Art in the Age of Mechanical reproduction», en *Illuminations,* H. Arendt (ed.), Nueva York, pp. 217-251 [ed. cast.: *Iluminaciones,* 4 vols., Madrid, Taurus, 1990-1993].

— (1978C [1939]), «On Some Motifs in Baudelaire», en *Illuminations, op. cit.*, pp. 155-200.

— (1983 [1938]), «The Paris of the Second Empire in Baudelaire», en *Charles Baudelaire: Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, pp. 9-106.

BENN, S. I. y PETERS, R. S. (1959), *Social Principles and the Democratic State*, Londres.

BERELSON, B. (1952), *Content Analysis in Communication Research*, Glenncoe, Illinois.

BERELSON, B.; LAZARSFELD, P. y MCPHEE, W. (1954), *Voting: a Study of Opinion Formation in a presidential Campaign*, Chicago.

BERGSON, H. (1910 [1889]), *Time and Free Will: An essay on the Immediate data of Consciousness*, Londres.

— (1911 [1907]), *Creative Evolution*, Londres [ed. cast.: *La evolución creadora*, Barcelona, Planeta, 1985].

— (1931), *An Introduction to Metaphysics*, Londres.

— (1935 [1932]), *The Two Sources of Morality and Religion*, Londres [ed. cast.: *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Madrid, Tecnos, 1996].

BERLIN, I. (1962), «Does Political Theory Still Exist?», en P. Laslett y W. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, pp. 1-33.

— (1969), «Two Concepts of Liberty», en I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford [ed. cast.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2009].

BERNAYS, E. L. (1923), *Crystallizing Public Opinion*, Nueva York.

— (1928), *Propaganda*, Nueva York.

BOBBIO, N. (1987 [1984]), *The Future of Democracy: a Defence of the Rules of the Game,* R. Bellamy (ed.), Cambridge [ed. cast.: *El futuro de la democracia,* Barcelona, Plaza & Janés, 1985].

— (1993 [1958, 1960]), *Teoria generale del diritto,* Turín [ed. cast.: *Teoría general del derecho,* Madrid, Debate, 1993].

— (1995 [1990]), *The Age of Rights,* Cambridge [ed. cast.: *El tiempo de los derechos,* Madrid, Sistema, 1991].

BRADLEY, F. H. (1877), *Mr. Sidgwick's Hedonism,* Londres.

— (1902 [1893]), *Appearance and Reality,* Londres.

— (1969 [1864]), *The presuppositions of Critical History,* Don Mills, Ontario.

BRETON, A. (1981 [1924]), «Three Dada Manifestos», en R. Motherwell (ed.), *The Dada Painters and Poets: An Anthology,* Cambridge, Massachusetts, pp. 197-206.

BUCHANAN, J. (1975), *The Limits of Liberty,* Chicago.

BUCKLE, H. T. (1882), *History of Civilisation in England,* 3 vols., Londres.

BURY, J. B. (1920), *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origins and Grounds,* Londres [ed. cast.: *La idea del progreso,* Madrid, Alianza, 2008].

CATLIN, G. (1927), *The Science and Method of Politics,* Londres.

— (1930), *A Study of the Principles of Politics,* Londres.

— (1936), «Propaganda as a Function of Democratic Government», en H. Childs (ed.), *Propaganda and Dicatatorship,* Princeton, Nueva Jersey.

CENDRARS, B. (1922 [1917]), «Profound Today», *Broom* 1,

pp. 265-267.

COHEN, G. A. (1978), *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Princeton, Nueva Jersey.

— (1988), *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, Oxford.

— (1989), «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics* 99, pp. 906-944.

— (1995), *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge.

COMTE, A. (1975 [1830-1842]), *Cours de philosophie positive*, reeditado como *Philosophie première: Course de philosophie positive*, M. Serre, F. Dagognet y A. Sinceur (eds.); y *Physique sociale: Cours de philosophie positive*, J.-P. Enthoven, París [ed. cast.: *Física social*, Madrid, Akal, 2012].

CRESPIGNY, A. y WERTHEIMER, A. (eds.) (1970), *Contemporary Political Theory*, Nueva York.

CROCE, B. (1909), *Logica come scienza del concetto puro*, Bari.

— (1917), *Teoria e storia della storiografia*, Bari.

— (1927 [1917]), *An Autobiography*, Oxford.

— (1945 [1924]), *Politics and Morals*, Nueva York.

DAHL, R. (1956), *A Preface to Democratic Theory*, Chicago.

— (1961), «The Behavioral Approach in political Science: Epitaph for a Moment to a Successful Protest», *American Politcal Science Review* 55, pp. 763-772.

DELEUZE, y GUATTARI, F. (1984), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Londres [ed. cast.: *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2010].

DERRIDA, J. (1973 [1967]), *Speech and Phenomena*, Evanston,

Illinois [ed. cast.: *La voz y el fenómeno,* Valencia, Pre-textos, 1993].
— (1974 [1967]), *Of Grammatology,* Baltimore, Maryland.
— (1978 [1967]), *Writing and Difference,* Londres [ed. cast.: *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989].
— (1981a [1972]), *Dissemination,* Londres [ed. cast.: *La diseminación,* Madrid, Fundamentos, 1997].
— (1981b [1967]), *Positions,* Londres [ed. cast.: *Posiciones,* Valencia, Pre-textos, 1976].
— (1982 [1962]), *Margins of Philosophy,* Hemel Heampstead [ed. cast.: *Márgenes de la filosofía,* Madrid, Cátedra, 1989].
— (1992), «Force of Law», en D. Cornell y M. Rosenfeld (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice,* Nueva York y Londres, pp. 3-67.
— (1994), *Spectres of Marx,* Nueva York [ed. cast.: *Espectros de Marx,* Madrid, Trotta, 1989].
Deutsch, H. (1944-1945), *The psychology of Women,* 2 vols., Nueva York.
— (1991 [1925]), *Psychoanalysis of the Sexual Function of Women,* P. Roazer, (ed.), Londres.
Dewey, J. (1903), *Studies in Logical Theory,* en coautoría con miembros del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chicago.
— (1928), *The Public and Its Problems,* Londres [ed. cast.: *La opinion pública y sus problemas*, Madrid, Morata, 2004].
Dilthey, W. (1989 [1883]), *Introduction to the Human Sciences,* vol. 1 de sus *Selected Works,* Princeton, Nueva

Jersey.

Doob, L. W. (1935), *Propaganda, Its Psychology and Technique*, Nueva York.

Durkheim, É. (1885), «Review of Fouilée's *La proprieté sociale et la démocratie*», en A. Giddens (ed.), *Durkheim on Politics and the State*, Cambridge, 1986, pp. 86-96.

— (1887), «Review on Labriola's *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*», en A. Giddens (ed.), *op. cit.*, pp. 136-145.

— (1912), *Formes élémentaires de la vie religieuse*, París [ed. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1992].

— (1915), *Germany Above All: German Mentality and the War*, París.

— (1957), *Professional Ethics and Civic Morals*, Londres.

— (1960), «Pragmatism and Sociology», en K. Wolff (ed.), *Émile Durkheim, 1858-1917*, Columbus, Ohio, pp. 386-436.

— (1969 [1898]), «Individualism and the Intellectuals», *Political Studies* 17, pp. 19-30.

— (^{2}1971 [1928]), *Le socialisme*, París [ed. cast.: *El socialismo*, Madrid, Akal, 1987].

— (1976 [1930]), *Le suicide: étude de sociologie*, París [ed. cast.: *El suicidio*, Madrid, Akal, 2012].

— (1983 [1913]), *Pragmatism and Sociology*, J. Allcock (ed.), Cambridge, 1983.

— (1984 [1893 / 1902]), *The Division of Labour in Society*, Londres [ed. cast.: *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 2006].

DWORKIN, R. (1977), *Taking Rights Seriously,* Londres [ed. cast.: *Los derechos en serio,* Barcelona, Ariel, 2002].

— (1981), «What is Equality? Part 2: Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs* 10, pp. 283-345.

— (1986), *Law's Empire,* Cambridge, Massachusetts.

— (1992), «Liberal Community», en S. Avineri y A. de Shalit (eds.), *Communitarism and Individualism,* Oxford.

— (1993), *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom,* Nueva York [ed. cast.: *El dominio de la vida,* Barcelona, Ariel, 1998].

EASTON, D. (1953), *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science,* Chicago.

— (1969), «The New Revolution in Political Science», *American Political Science Review* 63, pp. 1051-1061.

ERIKSON, E. H. (1950), *Childhood and Society,* Nueva York [ed. cast.: *Infancia y sociedad,* Barcelona, Paidós, 1983].

— (1958), *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History,* Nueva York.

— (1968), *Identity: Youth and Crisis,* Nueva York [ed. cast.: *Identidad, juventud y crisis,* Madrid, Taurus, 1992].

— (1969), *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence,* Nueva York.

EULAU, H. (1963), *The Behavioral Persuasion in Politics,* Nueva York.

FOUCAULT, M. (1967 [1961]), *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason,* Londres [ed. cast.: *Historia de la locura en la época clásica,* Fondo de Cultura Económica, 1967].

— (1970 [1966]), *The Order of Things: An Archeology of the*

Human Sciences, Londres [ed. cast.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI de España, 1998].
— (1972 [1969]), *The Archaeology of Knowledge*, Londres [ed. cast.: *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI de España, 2009].
— (1973 [1964]), *The Birth of the Clinic*, Londres [ed. cast.: *El nacimiento de la clínica*, Madrid, Siglo XXI de España, 2007].
— (1979 [1975], *Discipline and Punish*, Harmondsworth [ed. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI de España, 2009].
— (1981 [1976]), *History of Sexuality*, vol. 1: *An Introduction*, Harmondsworth [ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI de España, 2009].
— (1982), «Afterword: The Subject and Power», en H. L. Dreyfuss y P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton, pp. 206-226.
— (1991 [1978]), *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, Nueva York.
FREUD, S. (1900), *The Interpretation of Dreams*, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XXI, J. Strachey (ed.), Londres, 1953-1974, vols. IV-V [ed. cast.: *La interpretación de los sueños*, Madrid, Akal, en prensa].
— (1901), *The Psychopathology of Everyday Life*, en *op. cit.*, vol. VI [ed. cast.: *Psicopatología de la vida cotidiana*, Madrid, Alianza, 2010].
— (1921), *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, en

op. cit., vol. XVIII.
— (1927), *The Future of an Illusion*, en *op. cit.*, vol. XXI [ed. cast.: *El porvenir de una ilusión*, Barcelona, RBA, 2002].
— (1930), *Civilization and Its Discontents*, en *op. cit.*, vol. XXI [ed. cast.: *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2006].
FROMM, E. (1941), *Escape from Freedom*, Nueva York [ed. cast.: *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 2009].
— (1947), *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*, Nueva York.
— (1956), *The Sane Society*, Londres [ed. cast.: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990].
— (1958 [1955]), «The Human Implications of Instinctivistic "Radicalism": A Reply to Herbert Marcuse», en *Voices of Dissent*, I. Howe (ed.), Nueva York.
FULLER, L. (1969), *The Morality of Law*, New Haven, Connecticut.
GALLIE, W. B. (1966), *Philosophy and Historical Understanding*, Nueva York.
GEORGE A. L. (1959), *Propaganda and Analysis: A Study of Inferences Made from Nazi Propaganda in World War II*, Evanston, Illinois.
GIDDENS, A. (1985), *The Nation-State and Violence*, vol. II de *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Cambridge.
— (1986) (ed.), *Durkheim on Politics and the State*, Cambridge.
GOLDSTEIN, J.; y FREUD, A. (1996), *The Best Interest of the Child: the Least Detrimental Alternative*, Nueva York.

GREEN, T. H. (1888a [1881]), «Liberal Legislation and Freedom of Contract», en T. H. Green, *Works*, vol. III, R. Netteleship (ed.), Londres, pp. 365-386.

— (1888b [1886]), «Lectures on the Principles of Political Obligation», en T. H. Green, *Works, op. cit.*, vol. II, pp. 335-553.

HABERMAS, J. (1969a [1963]), «Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik», en Th. Adorno *et al., Der positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, pp. 155-192.

— (1969b [1964]), «Gegen einen positivisch halbierten Rationalismus», en Adorno *et al., op. cit.*, pp. 235-266.

— (1971), «Discussion on "Value Freedom and Objectivity"», en O. Stammer (ed.), *Max Weber and the Sociology Today*, Oxford.

— (1982), *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., Boston y Londres, 1984 [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1988].

— (1987a), *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Massachusetts [ed. cast.: *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Katz, 2009].

— (1987b [1981]), *The Theory of Communicative Action*, vol. II: *Lifeworld and System, op. cit.*

— (1992 [1962]), *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Categhory of Bourgeois Society*, Cambridge, Massachusetts [ed. cast.: *La transformación estructural de la opinion pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1986].

— (1993 [1981]), «Modernity: An Incomplete project», en T. Docherty (ed.), *Postmodernism: A Reader*, Hemel

Hempstead, pp. 98-109.

— (1996), «The European Nation-State: Its achievements and Its Limits: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship», en G. Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation,* Londres.

HAMILTON, A.; MADISON, J. y JAY, J. (2003 [1787-1788]), *The Federalist,* T. Ball (ed.), Cambridge [ed. cast.: *El Federalista,* México, Fondo de Cultura Económica, 1974].

Hare, R. (1963), *Freedom and Reason,* Oxford.

HART, H. L. A. (1955), «Are there any Natural rights?, *Philosophical Review* 64, pp. 175-191.

— (1961), *The Concept of Law,* Oxford.

— (1963), *Law, Liberty and Morality,* Stanford, California.

— (1968), *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law,* Oxford.

— (1973), «Rawls on Liberty and Its Priorities», *University of Chicago Law Review* 40, pp. 534-555.

HART, H. L. A. y HONORÉ, A. M. (1959), *Causation in Law,* Oxford.

HEIDEGGER, M. (1962 [1927]), *Being and Time,* Oxford [ed. cast.: *Ser y Tiempo,* Madrid, Tecnos, 2009].

— (1975), *Gesamtausgabe,* Fráncfort.

— (1976), «Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger», *Philosophy Today* 20 (4 / 4), pp. 267-284 [ed. cast.: «Sólo un dios puede salvarnos», *Revista de Occidente,* 3.ª época, 14 (diciembre 1976), pp. 4-15].

— (1979-1987 [1961]), *Nietzsche,* 4 vols., San Francisco [ed. cast.: *Nietzsche,* Barcelona, Destino, 2005].

— (1993), «The Question Concerning Technology», en D. Farell y F. Capuzzi (eds.), *Basic Writings*, Nueva York, pp. 311-341.

— (1995), *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Bloomington, Indiana [ed. cast.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid, Alianza, 2010].

— (1999a), *Ontology, The Hermeneutics of Facticity*, Bloomington, Indiana [ed. cast.: *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2008].

— (1999b), *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, Bloomington, Indiana [ed. cast.: *Introducción a la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1999].

Hempel, C. G. (1965), *Aspects of Scientific Explanation*, Nueva York y Londres [ed. cast.: *La explicación científica*, Barcelona, Paidós, 2005].

Hobbes, Th. (1968 [1651]), *Leviathan*, C. B. McPherson (ed.), Hardmondsworth [ed. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 2006].

Hobhouse, L. (1906), *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics*, 2 vols., Londres.

— (1913), *Development on Purpose. En Essay Towards a Philosophy of Evolution*, Londres.

Horkheimer, M. y Adorno, Th. (1972 [1944]), *Dialectic of Enlightenment*, Nueva York [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007].

Horney, K. (1937), *The Neurotic Personality of Our Time*, Londres [ed. cast.: *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Barcelona, Paidós, 2007].

— (1967), *Feminine Psychology*, Nueva York [ed. cast.: *Psicología femenina*, Madrid, Alianza, 1990].

IRIGARAY, L. (1985a [1974]), *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, Nueva York [ed. cast.: *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Akal, 2007].

JAMES, W. (1891), *The Principles of Psychology*, 2 vols., Londres.

— (1902), *The Varieties of Religious Experience*, Londres [ed. cast.: *Las variedades de la experiencia religiosa*, Madrid, Alianza, 2007].

— (1976 [1907]), *Pragmatism*, Nueva York [ed. cast.: *Pragmatismo*, Barcelona, Folio, 2006].

JUNG, C. G. (1966 [1953]), *Two Essays on Analytical Philosophy*, en *Collected Works of Carl G. Jung*, H. Read, M. Fordham y G. Adler (eds.), Princeton, Nueva Jersey [ed. cast.: *Obra completa*, Madrid, Trotta, 2002-2005].

KANDINSKY, W. (1977 [1911]), *Concerning the Spiritual in Art*, Nueva York [ed. cast.: *De lo espiritual en el arte*, Barcelona, Paidós, 2008].

KELSEN, H. (1945), *General Theory of the Law and the State*, Cambridge, Mass. [ed. cast.: *Teoría general del derecho y del Estado*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995].

KUHN, Th. (1963), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago [ed. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005].

LASLETT, P. (ed.) (1956), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford.

LASSMAN, P. y SPEIRS, R. (eds.) (1994), *Weber: Political Writings*, Cambridge.

LASSWELL, H. D. (1927a), *Propaganda Tecnique in the World War*, Nueva York.

— (1927b), «The Theory of Political Propaganda», *American Political Science Review* 21, pp. 627-631.

— (1928), «The Function of the Propagandist», *International Journal of Ethics* 38, pp. 258-268.

— (1934), «Propaganda», en *Encyclopedia of the Social Sciences,* Londres y Nueva York, vol. XII, pp. 521-527.

— (1935a), *World Politics and Personal Insecurity,* Nueva York.

— (1935b), «The Person: Subject and Object of Propaganda», *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 179, pp. 189-193.

— (1936), «The Scope of Research on Propaganda and Dictatorship», en H. Childs (ed.), *Propaganda and Dictatorship,* Princeton, Nueva Jersey.

— (1941), *Democracy Through Public Opinion,* Mensaha, Wisconsin.

— (1942), «The Developing Science of Democracy», en L. White (ed.), *The Future of Government in the United States: Essays in Honor of Charles Merriam,* Chicago, pp. 25-48.

LASSWELL, H. D. y BLUMENSTOCK, D. (1939), *World Revolutionary Propaganda*: *A Chicago Study,* Chicago.

LASSWELL, H. D. y LEITES, N. (1949), *The Language of Politics: Studies in Quantitative Semantics,* Nueva York.

LASSWELL, H. D.; CASEY, R. D. y SMITH, B. L. (1935), *Propaganda and promotional Activities*: *An Annotated Bibliography,* Minneapolis.

LEITES, N. (1953), *A Study of Bolshevism,* Glencoe, Illinois.

LEVINAS, E. (1969 [1961]), *Totality and Infinity,* Londres y La

Haya [ed. cast.: *Totalidad e infinito,* Salamanca, Sígueme, 2006].

— (1981 [1974]), *Otherwise than being or Beyond essence,* Londres y La Haya [ed. cast.: *De otro modo de ser o más allá de la esencia,* Salamanca, Sígueme, 2003].

— (1990 [1961]), «Heidegger, Gagarin and Us», en *Difficult Freedom: Essays on Judaism,* Londres, pp. 231-234.

— (1996 [1964]), «Meaning and Sense», en R. Bernasconi, S. Critchley y A. Peperzaak (eds.), *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, Bloomington, Indiana, pp. 34-64.

LIPPMANN, W. (1913), *Preface to Politics,* Nueva York.

— (1922), *Public Opinion,* Nueva York [ed. cast.: *La opinión pública,* Madrid, Cuadernos de Langre, 2003].

— (1955), *The Public Philosophy,* Boston.

LIPSET, S. M. (1959), *Political Man,* Nueva York [ed. cast.: *El hombre político,* Madrid, Tecnos, 1987].

LOCKE, J. (1963 [1689-1690]), *Two Treatises on Governemnt,* P. Laslett (ed.), Cambridge [ed. cast.: *Tratados sobre el gobierno civil,* Madrid, Alianza, 2010].

— *An Essay on Human Understanding*, Oxford [ed. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Barcelona, Folio, 2003].

LOWELL, A. L. (1921 [1913], *Public Opinion and Popular Government,* Nueva York.

LUCAS, G. (1980), *On Justice,* Oxford.

LYOTARD, J.-F. (1984 [1979]), *The Postmodern Condition: A reporty on Knowledge,* Manchester [ed. cast.: *La condición*

posmoderna, Madrid, Cátedra, 1989].

— (1993 [1974]), *Libidinal Economy,* Londres [ed. cast.: *Economía libidinal,* Madrid, Saltes, 1980].

MacDonald, M. (1951), «The Language of Political Theory», en A. Flew (ed.), *Logic and Language,* Oxford.

Mach, E. (1914 [1886]), *The Analysis of Sensations,* Chicago y Londres [ed. cast.: *Análisis de las sensaciones,* Barcelona, Alta Fulla, 1987].

MacIntyre, A. (1996), *A Short History of Ethics,* Nueva York [ed. cast.: *Historia de la ética,* Barcelona, Paidós, 2006].

— (1973), «The Essential Contestability of Some Social Concepts», *Ethics* 84, pp. 1-9.

— (1981), *After Virtue: A Study in Moral Theory,* Notre Dame, Indiana [ed. cast.: *Tras la virtud,* Barcelona, Crítica, 2004].

— (1988), *Whose Justice, Which Rationality?,* Notre Dame, Indiana y Londres [ed. cast.: *Justicia y racionalidad, conceptos y contextos,* Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2001].

Macke, A. (1974 [1912]), «Masks», en W. Kandinsky y F. Marc (eds.), *The Blaue Reiter Almanac,* K. Lankheit (ed.), Nueva York, pp. 81-89.

McPherson, T. (1967), *Political Obligation,* Londres.

Macy, J. (1917), «The Scientific Spirit in Politics», *American Political Science Review* 11, pp. 1-11.

Mallarmé S. (1956a [1886-1895]), «Crisis in Poetry», en *Selected Poems, Prose, Essays and Letters,* Baltimore, Maryland, pp. 34-43.

— (1956b [1864]), «Mystery in Literature», en *Selected*

Poems, Prose, Essays, Letters, op. cit., pp. 29-34.

MARCUSE, H. (1955), *Eros and Civilization,* Boston [ed. cast.: *Eros y civilización,* Barcelona, Ariel, 2003].

MARINETTI, (1983a [1913]), «Distruzione della sintassi, immaginazione senza fili, parole in libertà», en L. De Maria (ed.), *Teoria e invenzione futurista,* Milán, pp. 65-80.

— (1983b [1919]), «Democrazia futurista», en *Teoría e invenzione futurista, op. cit.*, pp. 343-469.

MARTIN, R. (1993), *A System of Rights,* Oxford.

MERRIAM, Ch. (1919), «American Publicity in Italy», *American Political Science Review* 13, pp. 541-555.

— (1921), «The Present State of the Study of Politics», *American Political Science Review* 15, pp. 173-185.

— (1931), *The Making of Citizens: A Comparative Study of Methods in Civic Training,* Chicago.

— (1934), *Civic Education in the United States,* Nueva York.

— (1970 [1925]), *New Aspects of Politics,* Chicago.

MILL, J. S. (1961 [1865]), *Auguste Comte and Positivism,* Ann Arbor, Michigan.

— (1974 [1859]), *On Liberty,* Nueva York [ed. cast.: *Sobre la libertad,* Madrid, Alianza, 2009].

— (1987 [1872]), *The Logic of the Moral Sciences,* reedición de *A System of Logic,* libro VI, introducción de A. J. Ayer, Londres [ed. cast.: *La lógica de las ciencias morales,* Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2010].

MILLER,1956), «Toward a General Theory for the Behavioral Sciences», en L. White (ed.), *The State of the Social Sciences,* Chicago, pp. 29-65.

Moréas, J. (1992 [1886]), «A Literary Manifesto», en E. Weber (ed.), *Movements, Currents, Trends: Aspects of European Thought in the Nineteenth and Twentieth Centuries,* Lexington, Mass. y Toronto, pp. 222-227.

Munro, W. (1927), *The Invisible Government,* Nueva York.

Nettleship, R. L. (1888), «Memoir», en T. H. Green, *Works,* R. Nettleship (ed.), vol. III, Londres, pp. xi-clxi.

Nietzsche, F. (1969 [1883-1885]), *Thus Spoke Zaratustra,* Harmondsworth [ed. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2011].

— (1973 [1886]), *Beyond Good and Evil,* Harmondsworth [ed. cast.: *Más allá del bien y del mal,* Madrid, Alianza, 2012].

— (1976), *Philosophy and Truth: Selection from Nietzsche's Notebooks from the Early 1870s,* D. Breazeale (ed.), Atlantic Highlands, Nueva Jersey.

— (1996 [1887]), On *the Genealogy of Morals,* Oxford [ed. cast.: *La genealogía de la moral,* Madrid, Alianza, 2011].

— (1999 [1872]), *The Birth of Tragedy and Other Writings,* Cambridge [ed. cast.: *El nacimiento de la tragedia,* Madrid, Espasa Calpe, 2006].

Nozick, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia,* Oxford [ed. cast.: *Anarquía, Estado y utopía,* México, Fondo de Cultura Económica, 1988].

— (1989), *The Examined Life: Philosophical Meditations,* Nueva York.

Nunberg, H. y Federn, E. (1962-1975), *Minutes of the Viena Psychoanalitic Society,* vols. I-IV, Nueva York.

Parekh, B. (1996), «Political Theory: Traditions in Political

Philosophy», en R. E. Gordon y H.-D. Klingemann (eds.), *A New Handbook of Political Science*, Oxford.

Pareto. V. (1902), *Les systèms socialistes,* París.

— (1923 [1916]), *Trattato di soziologia generale,* Florencia.

— (1982 [1896]), *Cours d'économie politique*, en *Oeuvres complètes,* G. Busino (ed.), vol. XXIV, Ginebra.

Parsons, T. (1947 [1937]), *The Structure of Social Action,* Nueva York.

Peirce, Ch. S. (1986 [1878]), «How To Make Our Ideas Clear», en *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition,* C. Kloegel (ed.), Bloomington, Indiana, vol. III, pp. 257-276.

Popper, K. (1945), *The Open Society and Its Enemies,* 2 vols., Londres [ed. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos,* Barcelona, Paidós, 2008].

Rawls, J. (1955), «Two Concepts of Rules», *Philosophical Review* 64, pp. 3-32.

— (1958), «Justice as Fairness», *Philosophical Review* 67, pp. 164-194.

— (1964), «Legal Obligation and the Duty of Fair Play», en S. Hook (ed.), *Law and Philosophy,* Nueva York.

— (1971), *A Theory of Justice,* Cambridge, Mass. [ed. cast.: *Una teoría de la justicia,* Gerona, Accent, 2010].

— (1993), *Political Liberalism,* Nueva York [ed. cast.: *El liberalismo político,* Barcelona, Crítica, 2003].

— (1999), *The Law of Peoples: with the Idea of Public Reason Revisited,* Cambridge, Mass. [ed. cast.: *El derecho de gentes: una revisión de la idea de razón pública,* Barcelona, Paidós, 2001].

REICH, W. (1970 [1035]), *The Mass Psychology of Fascism*, Nueva York [ed. cast.: *Psicología del fascismo*, Barcelona, Bruguera, 1980].

RICKERT, H. (1962 [1898]), *Science and History: A Critique of Epistemology*, Princeton, Nueva Jersey.

RORTY, R. (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford [ed. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989].

SANDEL, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge [ed. cast.: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000].

— (1996), *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Mass.

SCANLON, T. M. (1982), «Contractualism and Utilitarianism», en A. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge.

— (1998), *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass.

SOREL, G. (1936 [1908]), *Reflections on Violence*, Londres [ed. cast.: *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005].

SPENCER, H. (1865), *First Principles of a New System of Philosophy*, Nueva York.

— (1904), *Autobiography*, 2 vols., Nueva York.

— (1996 [1892]), *The Man vs. the State*, Osnabrück [ed. cast.: *El individuo contra el Estado*, Barcelona, Folio, 2003].

STRAUSS, L. (1962), «An Epilogue», en H. Storing (ed.), *Essays on the Scientific Study of Politics*, Nueva York, pp. 305-327.

SULLIVAN, H. S. (1953), *Conceptions of Modern Psychiatry,* Nueva York.

SUMNER, W. G. (1925 [1883]), *What Social Classes Owe to Each other,* New Haven, Connecticut.

TAINE, H. (1863), *Histoire de la littérature anglaise,* París [ed. cast.: *Introducción a la historia de la literatura inglesa,* Madrid, Aguilar, 1963].

TAYLOR, Ch. (1964), *The Explanation of Behaviour,* Londres.

— (1975), *Hegel,* Cambridge.

— (1985), *Philosophical Papers,* vol. II: *Philosophy and the Human Sciences,* Cambridge.

— (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity,* Cambridge, Mass. [ed. cast.: *Fuentes del yo: la reconstrucción de la identidad moderna,* Barcelona, Paidós, 2006].

TRUMAN, D. (1955), «The Impact on political science of the Revolution in the Behavioral Sciences», en S. Bailey (ed.), *Research frontiers in politics and Government,* Washington DC.

TZARA, T. (1981a [1918]), «Dada Manifesto 1918», en R. Motherwell (ed.), *Dada Painters and Poets,* Cambridge, Mass., pp. 76-82.

— (1981b [1920]), «Manifesto on Feeble Love and Bitter Love», en R. Motherwell (ed.), *op. cit.,* pp. 86-97.

VOEGELIN, E. (1952), *The New Science of Politics,* Londres [ed. cast.: *La nueva ciencia de la política,* Madrid, Katz, 2006].

WALLAS, G. (1948 [1908]), *Human Nature in Politics,* Londres.

WALZER, M. (1977), *Just and Unjust wars: A Moral Argument*

with Historical Illustrations, Nueva York [ed. cast.: *Guerras justas e injustas,* Barcelona, Paidós, 2005].

— (1983), *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality,* Oxford [ed. cast.: *Las esferas de la justicia,* México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

WARD, L. F. (1898), *Dynamic Sociology,* Nueva York.

— (1903), *Pure Sociology,* Nueva York.

WATSON, J. B. (1925), *Behaviourism,* Londres.

WEBER, M. (1895), «The Nation-State and Economic Policy», en P. Lassman y R. Speirs (eds.), *Weber Political Writings,* Cambridge, 1994, pp. 1-28.

— (1917), «Suffrage and Democracy in Germany», en P. Lassman y R. Speirs (eds.), *op. cit.,* pp. 80-129.

— (1918a), «Parliament and Government in Germany under a New Political Order», en P. Lassman y R. Speirs (eds.), *op. cit.,* pp. 130-271.

— (1918b), «Socialism», en P. Lassman y R. Speirs (eds.), *op. cit.,* pp. 272-303.

— (1919a), «The Profession and Vocation of Politics», en P. Lassman y R. Speirs (eds.), *op. cit.,* pp. 309-369.

— (1919b), «The President of the Reich», en P. Lassman y R. Speirs (eds.), *op. cit.,* pp. 304-309.

— (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft,* Tubinga [ed. cast.: *Economía y sociedad,* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002].

— (1930 [1904 / 1905]), *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism,* Londres [ed. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Madrid, Istmo, 1998].

— (1948), *From Max Weber, Essays in Sociology,* Londres.

— (1978 [1917-1919], *Gesammelte Politische Schriften*, J. Winckelman (ed.), que incluye «Der Reichspräsident» (febrero de 1919), pp. 498-501; «Politik als Beruf» (octubre de 1919), pp. 505-560; «Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland» (mayo de 1918), pp. 306-443; «Wahlrecht und Demokratie in Deutschland» (diciembre de 1917), pp. 245-291.

— (1984 [1918]), «Der Sozialismus», en W. Mommsen y G. Hubinger (eds.), *Gesamtausgabe*, vol. XV, *Zur Politik im Weltkrieg*, pp. 599-633.

— (1989 [1894]), «Developmental Tendencies in the Situation of East Elbian Rural Workers», en K. Tribe (ed.), *Reading Weber*, Londres.

WELDON, T. D. (1953), *The Vocabulary of Politics*, Harmondsworth.

WHITE, L. D. (1950), «Political Science Mid-century», *Journal of Politics* 12, pp. 13-19.

WINCH, P. (1958), *The Idea of Social Science*, Londres.

WINDELBAND, W. (1919), *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tubinga.

ZOLA, É. (1992 [1883]), *The Ladies' Paradise*, Berkeley y Los Ángeles [ed. cast.: *El paraíso de las damas*, Barcelona, Alba, 1999].

Fuentes secundarias

ADAMSON, W. (1993), *Avantgarde Florence: From Modernism to Fascism*, Cambridge.

— (1997), «Futurism, Mass Culture and Women: The Reshaping of the Artist Vocation, 1990-1920», *Modernism / Modernity* 4, pp. 89-114.

ADORNO, Th. (1984 [1979]), *Aesthetic Theory,* Londres y Nueva York [ed. cast.: *Teoría estética,* Madrid, Akal, 2005].

— (1991), *The Culture Industry, Selected Essays on Mass Culture,* Londres.

ALLEN, A. y REGAN, M. C. (eds.) (1998), *Debating Democracy's Discontent; Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy,* Nueva York.

ANDERSON, P. (1974), *Lineages of the Absolutist State,* Londres [ed. cast.: *El Estado absolutista,* Madrid, Siglo XXI de España, 1979].

— (1998), *The Origins of Postmodernity,* Londres [ed. cast.: *Los orígenes de la posmodernidad,* Barcelona, Anagrama, 2000].

ANKERSMITH, F. R. (1996), *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value,* Stanford, California.

ANNAN, N. (1959), *The Curious Strenght of Positivism in English Political Thought,* Londres.

— (1991) *Our Age, the Generation that Made Post-War Britain,* Londres.

ANTLIFF, M. (1993), *Inventing Bergson: Cultural Politics and the Parisian Avant-garde,* Princeton, Nueva Jersey.

ARENDT, H. (1951), *The Origins of Totalitarianism,* Nueva York [ed. cast.: *Los orígenes del totalitarismo,* Madrid, Taurus, 1999].

ARNESON, R. (1982), «The principle of Fairness and the Free-Rider problems», *Ethics* 92, pp. 161-633.

ARROW, K. (1973), «Some Ordinalist-Utilitarian Notes on John Rawls's Theory of Justice», *Journal of Philosophy* 70, pp. 245-263.

ASENDORF, C. (1939), *Batteries of Life: On the History of Things and their Perception in Modernity,* Los Ángeles, California.

AVINERI, S. y DE-SHALIT, A. (eds.), (1992), *Communitarianism and Individualism,* Oxford.

AYER, A. J. (1968), *The Origin of Pragmatism,* Londres, Melbourne y Toronto.

BADIOU, A. (2000), *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil,* Londres.

BALL, T. (1984), «Marxian Science and Positivist Politics», en T. Ball y T. Farr (eds.), *After Marx,* Cambridge, pp. 235-260.

— (1988), *Transforming Political Discourse: Political theory and Critical Conceptual History,* Oxford.

BALL, T.; FARR, J. y HANSON, R. (eds.) (1989), *Political Innovation and Conceptual Change,* Cambridge.

BARRY, B. (1965), *Political Argument,* Londres.

— (1973), *The Liberal Theory of Justice,* Oxford.

— (1989), *Theories of Justice,* Berkeley, California [ed. cast.: *Teorías de la justicia,* Barcelona, Gedisa, 1995].

— (1995), *Justice as Impartiality,* Oxford [ed. cast.: *La justicia como imparcialidad,* Barcelona, Paidós, 1997].

— (1998), «International Society from a Cosmopolitan Perspective», en D. Mapel y T. Nardin (eds.), *International Society: Diverse Ethical Perspectives,* Princeton, Nueva Jersey.

BASU, K.; PATTANAIK, y SUZUMURA, K. (eds.) (1995), *Choice, Welfare and Development. A Festschrift in Honour of Amartya Sen,* Oxford.

BAUMAN, Z. (1989), *Modernity and the Holocaust,* Cambridge [ed. cast.: *Modernidad y Holocausto,* Madrid, Sequitur, 2008].

BAYLES, M. D. (1992), *Hart's Legal Philosophy: An Examination,* Doordrecht.

BEETHAM, D. (1974), *Max Weber and the Theory of Modern Politics,* Londres [ed. cast.: *Max Weber y la teoría política moderna,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1979].

BELLAMY, R. (1987), *Modern Italian Social Theory,* Cambridge.

— (1992), *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument,* Cambridge.

BENDIX, R. (1977), *Nation Building and Citizenship,* Berkeley, California.

BERAN, H. (1987), *The Consent Theory of Political Obligation, Londres.*

BERSANI, L. (1990), *The Culture of Redemption,* Cambridge, Mass.

BIRNBACH, N. (1961), *Neo-Freudian Social Philosophy,* Stanford, California.

BOURDIEU, P. (1991), *The Political Ontology of Martin Heidegger,* Cambridge [ed. cast.: *La ontología política de Martin Heidegger,* Barcelona, Paidós, 1991].

— (1992b), *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire,* París.

BRANDT, R. B. (1959), *Ethical Theory,* Englewood Cliffs, Nueva Jersey.

— (1992a), *Morality, Utilitarianism and Rights,* Cambridge.

BROWNING, D. (1973), *Generative Man. Psychoanalitic Perspectives,* Philadelphia.

BROWNMILLER, S. (1975), *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Nueva York [ed. cast.: *Contra nuestra voluntad: hombres, mujeres y violación,* Barcelona, Planeta, 1981].

BÜRGER, P. (2000), *Der Ursprung des Postmodernen Denkens,* Weilerswist.

BURSTON, D. (1991), *The Legacy of Erich Fromm,* Cambridge, Mass.

BURTT, S. (1993), «The Politics of Virtue Today. A Critique and a Proposal», *American Political Science Review* 87, pp. 360-368.

BUTLER, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity,* Nueva York y Londres [ed. cast.: *El género en disputa,* Barcelona, Paidós, 2008].

CALLINICOS, A. (1989), *Against Potmodernism,* Cambridge.

CASSIRER, E. (1950), *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science and History since Hegel,* New Haven, Connecticut.

CHARLESWORTH, J. S. (ed.) (1962), *The Limits of Behavioralism in Political Science,* Philadelphia.

CHARLTON, D. G. (1959), *Positivist Thought in France during the Second Empire 1852-1870,* Oxford.

CHARNEY, L. y SCHWARTZ, V. R. (eds.) (1995), *Cinema and the Invention of Modern Life,* Berkeley y Londres.

CLADIS, M. S. (1992), *A Communitarian Defense of Liberalism: Émile Durkheim and Contemporary Social Theory,* Stanford, California.

CLARK, R. (1980), *Freud: The Man and the Cause,* Nueva York [ed. cast.: *Freud: el hombre y su causa,* Barcelona, Planeta,

1985].
CLARKE, P. (1981 [1978]), *Liberals and Social Democrats*, Cambridge.
COCKS, G. (1997 [1985]), *Psychotherapy in the Third Reich*, Nueva York.
COHEN, M. (ed.) (1983), *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence*, Nueva Jersey.
COLES, R. (1970), *Erik H. Erikson: The Growth of his Work*, Boston.
COLLINGWOOD, R. B. (1946), *The Idea of History*, Oxford.
COLLINI, S. (1979), *Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England 1880-1914*, Cambridge.
CONNOLLY, W. E. (ed.) (1969), *The Bias of Pluralism*, Nueva York.
— (1991), *Identity / Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Nueva York y Londres.
CRICK, B. (1959), *The American Science of Politics. Its Origins and Conditions*, Berkeley y Londres.
DAGGER, R. (1997), *Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, Nueva York.
DALY, M. (1978), *Gyn / Ecology: The Metaphysics of Radical Feminism*, Boston.
DANIELS, N. (ed.) (1975), *Reading Rawls: Critical Studies of a Theory of Justice*, Nueva York.
DAVISON, N. (1966), *The Concept of Modernism in Hispanic Criticism*, Boulder, Colorado.
DIETZ, M. G. y FARR, J. (1998), «Politics Would Undoubtely Unwoman Her: Gender, Suffrage and American Political

Science», en H. Silverberg (ed.), *Gender and American Social Science: The Formative Years,* Princeton, Nueva Jersey, pp. 61-85.

DONNELLY, J. (1985), *The Concept of Human Rights,* Nueva York.

DOWNS, A. (1957), *The Economic Theory of Democracy,* Nueva York [ed. cast.: *Teoría económica de la democracia,* Madrid, Aguilar, 1973].

DRAKE, R. (1981), «The Theory and Practice of Italian Nationalism, 1900-1906», *Journal of Modern History* 51, pp. 213-241.

DRUCKER, J. (1994), *The Visible World: Experimental Typography and Modern Art, 1909-1923,* Chicago y Londres.

EDMUNSON, W. A. (ed.) (1999), *The Duty of Obey the Law: Selected Philosophical Readings,* Lanham, Maryland.

ELLENBERGER, H. (1970), *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry,* Nueva York [ed. cast.: *El descubrimiento del inconsciente,* Madrid, Gredos, 1976].

ELSTER, J. (1985), *Making Sense of Marx,* Cambridge.

ETZIONI, A. (ed.) (1995), *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions and Communities,* Charlottesville, Virginia.

— (ed.) (1997), *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society,* Nueva York [ed. cast.: *La nueva regla de oro,* Barcelona, Paidós, 1999].

FARR, J. (1984), «Marx and Positivism», en T. Porter y J. Farr (eds.), *After Marx,* Cambridge, pp. 217-234.

— (2004), «Political Science», en T. Porter y D. Ross (eds.), *The Cambridge History of Science: the Social and Behavioral Sciences,* vol. VIII, Cambridge.

FEIGL, H. (1969), «The Wiener Kreis In America», en D. Fleming y B. Bailyn (eds.), *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960,* Cambridge, Mass.

FERRY, L. y RENAULT, A. (1990), *Heidegger and Modernity,* Chicago y Londres.

FITZGERALD, M. C. (1995), *Making Modernism: Picasso and the Creation of the Market for Twentieth Century Art,* Nueva York.

FLATHMAN, R. (ed.) (1973), *Concepts in Social and Political Philosophy,* Nueva York.

FOSTER, H. (1993), *Compulsive Beauty,* Cambridge, Mass.

FREEDEN, M. (1978), *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform,* Oxford.

FRIEDMAN, L. J. (1999), *Identity's Architect: A Biography of Erik. H. Erikson,* Nueva York.

FRIEDMAN, M. (1992), «Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community», en S. Avineri (ed.), *Communitarianism and Individualism,* Oxford.

GALIPEAU, C. (1994), *Isaiah, Berlin's Liberalism,* Oxford.

GALSTON, W. (1991), *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State,* Cambridge.

GANE, M. (1984), «Institutional Socialism and the Sociological Critique of Communism», *Economy and Society* 13, pp. 304-330.

GAUTHIER, D. (1986), *Morals By Agreement,* Oxford [ed. cast.: *La moral por acuerdo,* Barcelona, Gedisa, 1994].

GAVISON, R. (ed.) (1987), *Issues in Contemporary Legal Philosophy: The Influence of H. L. A. Hart*, Oxford.

GAY, P. (1968), *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, Nueva York.

GELLNER, E. (1983), *Nations and Nationalism*, Oxford [ed. cast.: *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 2003].

GEWIRTH, A. (1978), *Reason and Morality*, Chicago.

— (1982), *Human Rights: Justification and Applications*, Chicago.

— (1996), *The Community of Rights*, Chicago.

GIRARD, R. (1980 [1961]), «Triangular Desire», en *Desire, Deceit and the Novel: Self and Other in Literary Studies*, Londres, pp. 1-52.

GLEIZES, A. (1981 [1920]), «The Dada Case», en Motherwell (ed.), *Dada painters and Poets*, Cambridge, Mass., pp. 298-303.

GLEIZES, A. y METZINGER, J. (1964 [1912]), «Cubism», en R. L. Herbert (ed.), *Modern Artists on Art*, Englewood Cliffs, N. J., pp. 1-8.

GOODIN, R. (1995), *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge.

GRAY, J. (1995), *Isaiah Berlin*, Londres [ed. cast.: *Isaiah Berlin*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1996].

GREEN, L, (1998), *The Authority of the State*, Oxford.

GREENBERG, C. (1991 [1961]), «Modernist Painting», en Ch. Harrison y P. Wood (eds.), *Art in theory, 1900-1990*, Oxford y Cambridge, Mass.

GROGIN, R. C. (1988), *The Bergsonian Controversy in France*,

1900-1914, Calgary, Alberta.

GUEST, S. (1992), *Ronald Dworkin*, Edimburgo.

GUNNELL, J. G. (1993), *The Descent of Political Theory: The Genealogy of American Vocation*, Chicago.

GUTMANN, A. (1992), « The Communitarian Critics of Liberalism», en S. Avineri y A. de-Sahlit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford.

HAMPSHIRE, S. (1978) (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge,

HANDLIN, O. (1963), «The Modern City as a Field of Historical Study», en O. Hand lin y J. Burchard (eds.), *The Historian and the City*, Cambridge, Mass., pp. 1-26.

HARDIN, R. (1988), *Morality Within the Limits of Reason*, Chicago.

HARSANYI, J. (1982), «Morality and the Theory of Rational Behavior», en A. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge.

HARVEY, D. (1989), *The Condition of Postmodernity*, Oxford.

HELD, D. (1993), «From City-States to a Cosmopolitan Order», en D. Held (ed.), *Prospects for Democracy*, Cambridge.

HENNIS, W. (2000), *Max Weber's Central Question*, nueva edición de *Max Weber: Essays in Reconstruction* (1988), Newbury.

HIRST, P. Q. (1994), *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance*, Cambridge.

— (1977), *From Statism to Pluralism*, Londres.

HIRST, P. Q. y THOMPSON, G. (1999), *Globalization in Question*, Cambridge.

HOBSBAWM, E. J. (1994), *The Age of Extremes: A History of the World 1914-1991,* Nueva York [ed. cast.: *Historia del siglo xx, 1914-1991,* Barcelona, Crítica, 2004].

HOFFMAN, E. (1994), *The Drive for the Self: Alfred Adler and the Founding of Individual Psychology,* Reading, Mass.

HOFSTADTER, R. (1944), *Social Darwinism in American Thought, 1860-1915,* Philadelphia y Londres.

HORTON, J. (1992), *Political Obligation,* Londres.

HORTON, J. y MENDUS, S. (eds.) (1994), *After MacIntyre: Critical Perspectives,* Cambridge.

HUGHES, H. S. (1979 [1958]), *Consciousness and Society: the Reorientation of European Social Thought, 1890-1930,* Nueva York.

HUNT, A. (1992), *Reading Dworkin Critically,* Nueva York.

HYLTON, P. (1990), *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy,* Oxford.

IGNATIEFF, M. (1998), *Isaiah Berlin: A Life,* Nueva York [ed. cast.: *Isaiah Berlin: una vida,* Madrid, Taurus, 1999].

JACOBY, R. (1975), *Social Amnesia: A Critique to Conformist Psychology from Adler to Laing,* Boston [ed. cast.: *La amnesia social,* Barcelona, Bosch, 1988].

JAMESON, F. (1991), *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism,* Durham, Carolina del Norte.

JAY, M. (1973), *The Dialectical Imagination: A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950,* Boston [ed. cast.: *La imaginación dialéctica,* Madrid, Taurus, 1988].

— (1992), «The Aesthetic Ideology as Ideology; or What Does it Mean to Aestheticize Politics?», *Cultural Critique*

9, pp. 41-61.

JENCKS, Ch. (1991 [1978]), *The Language of Postmodern Architecture*, Londres [ed. cast.: *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*, Barcelona, Gustavo Gili, 1986].

JENSEN, R. (1992), «Selling Martyrdom», *Art in America* 80, pp. 139-145.

— (1994), *Marketing Modernism in Fin-de-Siècle Europe*, Princeton, Nueva Jersey.

JOAS, H. (1993), «Durkheim's Intellectual Development: The Problem of the Emergence of the New Morality and New Institutions as a Leitmotif in Durkheim's Oeuvre», en S. Turner (ed.), *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*, Londres y Nueva York, pp. 229-245.

JOHNSTON, W. M. (1972), *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History*, Berkeley y Los Ángeles.

JONES, E. (1953-1957), *The Life and Work of Sigmund Freud*, vols. I-III, Nueva York.

JONES, P. (1999), *Rights*, Londres.

KARL, B. (1974), *Charles E. Merriam and the Study of Politics*, Chicago.

KAVKA, G. (1986), *Hobbesian Moral and Political Philosophy*, Princeton, Nueva Jersey.

KELLY, P. (1990), *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law*, Oxford.

KERN, S. (1983), *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge, Mass.

KING, R. (1972), *The Party of Eros: Radical Social Thought and the Realm of Freedom*, Chapel Hill, Carolina del Norte.

Klein, N. (2001), «Reclaiming the Commons», *New Left Review* 9, pp. 81-89.

Klosko, G. (1991), «Reformist Consent and Political Obligation», *Political Studies* 39, pp. 676-690.

— (1992), *The Principle of Fairness and Political Obligation*, Lanham, Maryland.

Kukathas, C. y Pettit, P. (eds.) (1990), *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge [ed. cast.: *La teoría de la justicia de Rawls y sus críticos*, Madrid, Tecnos, 2004].

Kymlicka, W. (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford.

Laborde, C. (2000), *Pluralist Thought and the State in Britain and France 1900-1925*, Oxford.

Lacoue-Labarthe, Ph. y Nancy, J.-L. (1988 [1978]), *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, Albany, Nueva York.

Levine, D. (1995), *Visions of the Sociological Tradition*, Chicago.

Lloyd, J. (1991), *German Expressionism: Primitivism and Modernity*, New Haven y Londres.

Lockwood, D. (1992), *Solidarity and Schism*, Oxford.

Lowi, Th. J. (1969), *The End of Liberalism*, Nueva York.

Lukács, G. (1964 [1955]), «The Ideology of Modernism», en su *Realism in Our Time*, Nueva York, pp. 17-46.

Lukes, S. (1973), *Émile Durkheim: His Life and Work*, Londres [ed. cast.: *Émile Durkheim: su vida y obra*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1984].

MacCormick, N, (1981), *H. L. A. Hart*, Stanford, California.

— (1995), «Sovereignty, Democracy and Subsidiarity», en R.

Bellamy, V. Bufacchi y D. Castiglione (eds.), *Democracy and Constitutional Culture in the Union of Europe*, Londres.

McCoy, Ch. y Playford, J. (eds.) (1967), *Apolitical Politics*, Nueva York.

McLeod, C. (1998), *Liberalism, Justice and Markets: A critique of Liberal Equality*, Oxford.

McMylor, P. (1994), *Alasdair McIntyre: Critic of Modernity*, Londres.

Mandel, E. (1975), *Late capitalism*, Londres.

Mann, M. (1993), *The Sources of Social Power*, vol. II: *The Rise of Classes and the Nation-States, 1760-1914*, Cambridge.

Manuel, F. (1956), *The New World of Henri Saint-Simon*, Cambridge, Mass.

— (1962), *The Prophets of Paris*, Cambridge, Mass.

Mapel, D. R. y Nardin, T. (eds.) (1998), *International Society from a Cosmopolitan Perspective*, Princeton, Nueva Jersey.

Martin, M. (1987), *The Legal Philosophy of H. L. A. Hart: A Critical Appraisal*, Philadelphia.

Mayer, A. (1981), *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War*, Nueva York [ed. cast.: *La persistencia del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza, 1994].

Miller, D. (1983), «Linguistic Philosophy and Political Theory», en D. Miller y L. Siedentop (eds.), *The Nature of Political Theory*, Oxford.

— (1999), *Principles of Social Justice*, Cambridge, Mass.

Miller, D. y Walzer, M. (eds.) (1995), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford.

Moore, B., Jr. (1969), *Social Origins of Dictatorship and*

Democracy, Londres [ed. cast.: *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, Barcelona, Península, 2002].

MUIRHEAD, J. H. (1931), *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, Londres.

MULHALL, S. y SWIFT, A. (1996), *Liberals and Communitarians*, Oxford.

NICHOLLS, P. (1995), *Modernism*, Berkeley.

OPPENHEIM, F. (1975 [1968]), *Moral Principles in Political Philosophy*, Nueva York.

OTT, H. (1993) *Martin Heidegger: A Political Life*, Londres.

OWEN, D. (1994), *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault*, Londres.

PAUL, J. (ed.) (1981), *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State and Utopia*, Totowa, Nueva Jersey.

PETTIT, P. (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford [ed. cast.: *Republicanismo*, Barcelona, Paidós, 2009].

PEUKERT, D. (1989), *Max Webers Diagnose der Moderne*, Gotinga.

PICKERING, M. (1993), *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, vol. I, Cambridge.

PILKINGTON, A. (1976), *Bergson and his Influence: A Reassessment*, Cambridge.

PITKIN, H. (1965-1966), «Obligation and Consent», *American Political Science Review* 59, pp. 900-909 y 60, pp. 39-52.

— (1967), *The Concept of Representation*, Berkeley y Los Ángeles [ed. cast.: *El concepto de representación*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1985].

PLAMENATZ,1938), *Consent, Freedom and Political Obligation*, Ox ford.

PLANT, R.; LESSER, H. y TAYLOR-GOOBY, P. (1980), *Political Philosophy and Social Welfare*, Londres.

PLANTINGA, Th. (1992), *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, Lewiston-Queenston-Lampeter.

POGGI, G. (1990), *The State. Its Nature, Development and Prospects*, Cambridge.

PRAGER, J. (1981), «Moral Integration and Political Inclusion: A Comparison of Durkheim's and Weber's Theories of Democracy», *Social Forces* 59 (4), pp. 918-950.

QUINTON, A. (ed.) (1967), *Political Philosophy*, Oxford [ed. cast.: *Filosofía política*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1974].

RABINBACH, A. (1992), *The Human Motor: Energy, Fatigue and the Origins of Modernity*, Berkeley y Los Ángeles.

RAZ, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford.

RESCHER, N. (1966), *Distributive Justice. A Cobstructive Critique of the Utilitarian Theory of Distribution*, Indianápolis y Nueva York.

RICCI, D. M. (1984), *The Tragedy of Political Science: Politics, Scholarship and Democracy*, New Haven, Connecticut.

RICHTER, M. (1983 [1964]), *The Politics of Conscience: T. H. Green and His Age*, Lanham, Maryland.

RIEFF, Ph. (1959), *Freud: the Mind of the Moralist*, Londres.

— (1966), *The Triumph of Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, Nueva York.

RINGER, F. (2004), *Max Weber: An Intellectual Biography,* Chicago.

ROAZEN, P. (1990), *Encountering Freud: the Politics and Histories of Psychoanalisis,* New Brunswick, Nueva Jersey.

— (1992a [1975]), *Freud and his Followers,* Nueva York [ed. cast.: *Freud y sus discípulos,* Madrid, Alianza, 1986].

— (1992b [1985]), *Helene Deutsch: A Psychoanalist's Life,* Nueva York.

— (1997 [1976]), *Erik K. Erikson: The Power and Limits of a Vision,* Nueva York.

— (1999 [1968]), *Freud: Political and Social Thought,* New Brunswick, Nueva Jersey [ed. cast.: *Freud. Su pensamiento político y social,* Madrid, Martínez Roca, 1972).

— (2001a), *The Historiography of Psychoanalysis,* New Brunswick, Nueva Jersey.

— (2001b), «The Exclusion of Erich Fromm from the IPA», *Contemporary Psychoanalysis* 37 (I), pp. 5-42.

ROBINSON, P. (1969), *The Freudian Left,* Nueva York [ed. cast.: *La izquierda freudiana,* Barcelona, Gedisa, 1977].

ROEMER, J. (ed.) (1986), *Analytical Marxism,* Cambridge.

RORTY, R. (1993 [1983]), «Postmodernist Bourgeois Liberalism», en T. Docherty (ed.), *Postmodernism: A Reader,* Hemel Hempstead, pp. 323-328.

ROSENBERG, J. (2000), *The Follies of Globalization Theory,* Londres.

ROSS, D. (1991), *The Origins of American Social Science,* Cambridge.

RYAN, A. (1995), *John Dewey and the High Tide of American Liberalism,* Nueva York y Londres.

Schaar, J. (1961), *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm*, Nueva York.

Schivelbusch, W. (1986 [1977]), *The Railway Journey: The Industrialization of Time and Space in the Nineteenth Century*, Berkeley y Los Ángeles.

— (1995 [1983]), *Disenchanted Night: The Industrialization of Light in the Nineteenth Century*, Berkeley y Londres.

Schmidtz, D, (1990), «Justifying the State», *Ethics* 101, pp. 89-102.

Schmitt, C. (1928), *Verfassungslehre*, Berlín [ed. cast.: *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 2009].

Schorske, K. (1979), *Fin-de-siècle Vienna: Politics and Culture*, Nueva York.

Schumpeter, J. (1943), *Capitalism, Socialism ad Democracy*, Londres [ed. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1986].

Scott, A. «Capitalism, Weber and Democracy», *Max Weber Studies* I (I), pp. 31-53.

Seel, M. (1989), «Heidegger und die Ethik des Spiegels», en S. Blasche (ed.), *Martin Heidegger: Innen und Aussichten*, Forum für Philosophie Bad Homburg, Fráncfort, pp. 244-272.

Seidelman, R. y Harpham, E. (1985), *Disenchanted Realists: Political Science and the American Crisis, 1884-1984*, Albany, Nueva York.

Sen, A. K. (1970), *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco [ed. cast.: *Elección colectiva y bienestar social*, Madrid, Alianza, 2007].

— (1973), *On Economic Inequality*, Nueva York [ed. cast.:

Sobre la desigualdad económica, Barcelona, Crítica, 1979].

— (1982), «Equality of What?», en A. Sen, *Choice, Welfare and Measurement,* Oxford.

— (1992), *Inequality Reexamined,* Oxford [ed. cast.: *Nuevo examen de la desigualdad,* Madrid, Alianza, 1995].

SEN, A. K. y WILLIAMS, B. A. (eds.) (1982), *Utilitarianism and Beyond,* Cambridge.

SHARAF, M. (1983), *Fury on Earth. A Biography of Wilhelm Reich,* Nueva York.

SHEPSLE, K. A. (1989), «Studying Institutions: Some Lessons from the Rational Choice Approach», *Journal of Theoretical Politics* 1, pp. 131-148.

SHER, G. (1987), *Desert,* Princeton, Nueva Jersey.

SHKLAR, J. N. (1957), *After Utopia,* Princeton, Nueva Jersey.

SHUE, H. (1980), *Basic Rights: Subsistence, Affluence and US Foreign Policy,* Princeton, Nueva Jersey.

SIDGWICK, H. (1874), *The Methods of Ethics,* Londres.

SIMMONS, A. J. (1979), *Moral Principles and Political Obligations,* Princeton, Nueva Jersey.

— (1996), «Associative Political Obligations», *Ethics* 106, pp. 247-273.

SIMON, W. M. (1963), *European Positivism in the Nineteenth Century: An Essay in Intellectual History,* Ithaca, Nueva York.

SIMPSON, C. (1994), *The Science of Coercion: Communicative Research and Psy chological Warfare, 1945-1960,* Oxford.

SINGER, P. (1979), *Practical Ethics,* Cambridge [ed. cast.: *Ética práctica,* Madrid, Akal, 2009].

SKINNER, Q. (1985), *The Return of the Grand Theory in the*

Human Sciences, Cambridge [ed. cast.: *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas,* Madrid, Alianza, 1988].

SKOPCOL, T. (1979), *States and Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia and China,* Cambridge.

SMART, J. J. C. (1973), «An Outline of the System of Utilitarian Ethics», en J. J. Smart y B. Williams, *Utilitarianism: For and Against,* Cambridge.

SMITH, B. L. (1969), «The Mystifying Intellectual History of Harold D. Lasswell», en A. A. Rogow (ed.), *Politics, Personality and Social Science in the Twentieth Century: Essays in Honor of Harold D. Lasswell,* Chicago, pp. 41-105.

— (1986), *Behaviorism and Logical Positivism: A Reassessment of the Alliance,* Stanford, California.

SOMIT, A. y TANENHAUS, R. (1967), *The Development of American Political Science: from Burgess to Behavioralism,* Boston.

SPERBER, M. (1974), *Masks of Loneliness: Alfred Adler in Perspective,* Nueva York.

SPRAGENS, T. A. JR. (1995), «Communitarian Liberalism», en A. Etzioni (ed.), *New Communitarian Thinking,* Charlottesville, Virginia.

SPROULE, J. M. (1997), *Propaganda and Democracy: The American Experience of Media and Mass Persuasion,* Cambridge.

STEEL, R. (1980), *Walter Lippmann and the American Century,* Boston.

STEINER, H. (1994), *An Essay on Rights,* Oxford.

SULTAN, S. (1987), *Eliot, Joyce and Company,* Nueva York.

TAM, H. (1998), *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship,* Londres.

TARUSKIN, R. (1982), «From Firebird to the Rite: From Elements in Stravinsky's Scores», *Ballet Review* 10, pp. 72-87.

TAYLOR, S. (1990), *Left-Wing Nietzscheans: the Politics of German Expressionism, 1910-1920,* Berlín y Nueva York.

THOMPSON, C. (1950), *Psychoanalysis: Evolution and Development,* Nueva York.

TILLY, Ch. (1992), *Coercion, Capital and the European States, AD 990-1992,* Oxford [ed. cast.: *Coerción, capital y los Estados europeos,* Madrid, Alianza, 1992].

TIRYAKIAN, E. (1965), «A Problem for the Sociology of Knowledge: The Mutual Unawareness of Émile Durkheim and Max Weber», *European Journal of Sociology* 7 (2), pp. 330-336.

TULLY, J. y WEINSTOCK, D. M. (eds.) (1994), *Philosophy in the Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question,* Cambridge.

WALDRON, J. (1984), *Theories of Rights,* Oxford.

WAXMAN, Ch. (ed.) (1968), *The End of Ideology Debate,* Nueva York.

WEINDLING, P. J. (1991), *Darwinism and Social Darwinism in Imperial Germany. The Contribution of the Cell Biologist Oscar Hertwig (1849-1922),* Stuttgart y Nueva York.

WELLMANN, C. H. (1997), «Associative Allegiances and Political Obligations», *Social Theory and Practice* 23, pp. 181-204.

Williams, B. A. O. (1973), «A Critique of Utilitarianism», en J. C. Smart y B. Williams (eds.), *Utilitarianism: For and Against,* Cambridge.

Wohl, R. (1994), *A Passion for Wings: Aviation and the Western Imagination 1908-1918,* New Haven y Londres.

Wolfe, A. y Surkin, M. (eds.) (1970), *An End to Political Science,* Nueva York.

Wolff, J. (1991), *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State,* Oxford.

Wolff, R. P. (1970), *In Defense of Anarchism,* Nueva York.

— (1977), *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of a Theory of Justice,* Princeton, Nueva Jersey.

Wolin, S. S. (1960), *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought,* Londres.

Woodward, R., Jr. (1971), *Positivism in Latin America, 1850-1900,* Lexington, Mass., Toronto y Londres.

Worringer, W. (1953 [1908]), *Abstraction and Empathy: A Contribution to the Psychology of Style,* Londres.

Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference,* Princeton, Nueva Jersey y Oxford.

Zweig, S. (1953), *The World of Yesterday,* Londres [ed. cast.: *El mundo de ayer,* Barcelona, Acantilado, 2010].

Cuarta parte: nuevos movimientos sociales y políticas de la diferencia

Alberti, J. (1989), *Beyond Suffrage. Feminists in war and peace, 1914-1928,* Basingstoke.

Amos, V. y Parmar, P. (1984), «Challenging Imperial Feminism», *Feminist Review* 17, pp. 3-19.

Ang, I. (1995), «I'm a Feminist but… Other Women and

Postnational Feminism», en B. Caine y R. Pringle (eds.), *Transitions: New Australian Feminism,* Nueva York, pp. 57-93.

ANGELL, N. (1909a), *Europe's Optical Illusion,* Londres.

— (1909b), *The Great Illusion,* Londres.

ANGUS, H. F. (1937), *The Problem of Peaceful Change in the Pacific Area,* Londres.

BAHRO, R. (1986), *Building the Green Movement,* Londres.

BAIER, A. (1994). «The Need for More than Justice», en *Moral prejudices,* Cambridge, Mass.

BALL, T. (2001), «New Ethics for Old? Or How (Not) to Think About Future Generations», en M. Humphrey (ed.), *Political Theory and the Environment,* Londres, pp. 89-110.

BALLARD, F. (1915), *The Mistakes of Pacifism, or Why a Christian Can Have Anything to Do with War,* Londres.

BANKS, O. (1981), *Faces of Feminism: A Study of Feminism as a Social Movement,* Nueva York.

BARRETT, M. (1980), *Women's Opression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis,* Londres.

BARRY, B. (1989), *Democracy, Power and Justice,* Oxford.

— (2000), *Culture and Equality,* Cambridge.

BARRY, B. y SIKORA, R. I. (eds.) (1978), *Obligations to Future Generations,* Philadelphia.

BARTKY, S. (1990), *Feminity and Domination: Studies in the Phenomenology of Opression,* Londres.

BEAUVOIR, S. DE, (1972), *The Second Sex,* H. M. Parshley (ed.), Harmondsworth [ed. cast.: *El segundo sexo,* Madrid, Cátedra, 2005].

Bellamy, R. (1999), *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*, Londres.

Benhabib, S. (1982), «The Generalized and the Concrete Other», en *Situating the Self*, Cambridge, pp. 148-177.

— (ed.) (1996), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Nueva Jersey.

Benhabib, S.; Butler, J.; Cornell, D. y Fraser, N. (1995), *Feminist Contributions*, Londres.

Benjamin, J. (1990), *The Bonds Of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Londres.

Berry, W. (1981), *The Gift of Good Land*, San Francisco.

Bhabha, H. (1994), *The Location of Culture*, Londres.

Bhavnani, K. K. (2001), *Feminism and Race*, Oxford.

Bloch, I. S. (1899), *Is War Now Impossible?*, Londres (traducción del sexto y último volumen de la obra *The War of the Future*, editada en ruso y francés el año anterior).

Bock, G. y Thane, P. (1991), *Maternity and Gender Politics: Women and the Rise of European Welfare State, 1880-1950*, Londres [ed. cast.: *Maternidad y políticas de género*, Madrid, Cátedra, 1996].

Bolt, C. (1993), *The Women's Movements in the United States and Britain from the 1870s to the 1920s*, Hemel Hempstead.

Le Bon, G. (1895), *Psychologie des foules*, París.

Bookchin, M. (1990), *Remaking Society: Pathways to a Green Future*, Boston.

Bordo, S. (1987), «The Cartesian Masculinisation of Thought», en S. Harding y J. O'Barr (eds.), *Sex and Scientific Inquiry*, Chicago, pp. 247-264.

— (1993), *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, California.

Bradshaw, D. (1996), «The Flight from Gaza. Aldous Huxley's Involvement in the Peace Pledge Union in the Context of His Overall Intellectual Development», en B. Nugel (ed.), *Now More than Ever: Proceedings of Aldous Huxley's Centenary Simposium, Münster, 1994*, Berlín, pp. 9-27.

Braidotti, R. (1991), *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*, Cambridge.

Brailsford, H. N. (1914), *The War of Steel and Gold: A Study of the Armed Peace*, Londres.

Bramwell, A. (1989), *Ecology in the 20th Century: A History*, New Haven, Connecticut.

Brennan, T. (ed.) (1989), *Between Feminism and Psychoanalysis*, Londres.

— (1993), *History after Lacan*, Londres.

Brinton, H. (ed.) (1935), *Does Capitalism Cause War?*, Londres.

Brown, W. (1995), *States of Injury*, Princeton, Nueva Jersey.

Brownmiller, S. (1976), *Against our Will: Men, Women and Rape*, Londres [ed. cast.: *Contra nuestra voluntad: hombres, mujeres y violación*, Barcelona, Planeta, 1981].

— (1984), *Feminity*, Londres.

Bubeck, D. (1995), *Care, Gender and Justice*, Oxford.

Burke, C.; Schor, N. y Whitford, M. (1994), *Engaging with Irigaray. Feminist Philosophy and Modern European Thought*, Nueva York.

Butler, J. (1989), «Gendering the Body: Beauvoir's

Philosophical Contribution», en A. Garry y M. Pearsall (eds.), *Women, Knowledge and Reality,* Boston, pp. 253-262.

— (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity,* Londres.

CAINE,1997), *English Feminism, 1780-1980,* Oxford.

CALDWELL, L. (1972), *In Defense of Earth: International Protection of the Biosphere,* Bloomington, Indiana.

CALLICOTT, J. (1989), *In Defense of the Land Ethic,* Albany, Nueva York.

CANOVAN, M. (1977), *The Political Thought of Hannah Arendt,* Londres.

— (1987), «Rousseau's Two Concepts of Citizenship», en E. Kennedy y S. Mendus (eds.), *Women in Western Political Theory,* Brighton.

CARD, C. (2002), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir,* Cambridge.

CARDY, M. (1974), *The New Feminist Movement,* Nueva York.

CARENS, J. (2000), *Culture, Citizenship and Community: A Contextual Explanation of Justice as Evenhandedness,* Oxford.

CARR, E. H. (1936), «Public Opinion as a Safeguard to Peace», *International Affairs* 15, pp. 846-862.

— (1939), *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939. An Introduction to the Study of International Relations,* Londres.

CARSON, R. (1962), *Silent Spring,* Nueva York [ed. cast.: *Primavera silenciosa,* Barcelona, Crítica, 2010].

CARTER, A. (1973), *Direct Action and Liberal Democracy*, Londres.

CARTER, A.; HOGGETT, D. y ROBERTS, A. (1970), *Non-Violent Action: A Selected Bibliography*, Londres.

CATTON, W. R. (1980), *Overshot: The Ecological Basis of Revolutionary Change*, Urbana, Illinois.

CEADEL, M. (1980), *Pacifism in Britain, 1914-1945: The Defining of Faith*, Oxford.

— (1987), *Tihnking About Peace and War*, Oxford.

— (1991), «Supranationalism in the British Peace Movement During the Early Twentieth Century», en A. Bosco (ed.), *The Federal Idea*, vol. I: *The History of Federalism from the Enlightenment to 1945*, pp. 169-191.

— (1996), *The Origins of War Prevention: The British Peace Movement and International Relations, 1730-1854*, Oxford.

— (2000), *Semi-Detached Idealists: The British Peace Movement and International Relations, 1854-1945*, Oxford.

CHANTER, T. (1995), *Ethics of Eros: Irigaray's Reading of the Philosophers*, Londres.

CHATFIELD, Ch. (1971), *For Peace and Justice. Pacifism in America, 1914-1941*, Knoxville, Tennessee.

CHODOROW, N. (1978), *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, California [ed. cast.: *El ejercicio de la maternidad*, Barcelona, Gedisa, 1984].

CLEMENTS, B. E. (1979), *Bolshevik Feminist: the Life of Alexandra Kollontai*, Bloomington, Indiana.

CODE, (1987), *Epistemic Responsibility*, Hannover, New

Hampshire.

COMMONER, B. (1971), *The Closing Circle,* Nueva York [ed. cast.: *El círculo que se cierra,* Barcelona, Plaza & Janés, 1978].

CONNOLLY, W. (1991), *Identity / Difference,* Ithaca, Nueva York.

— (1995), *The Ethos of Pluralization,* Minneapolis.

COOPER, S. (1991), *Patriotic Pacifism: Waging War on War in Europe, 1815-1914,* Nueva York.

CORNELL, D. (1992), «Gender, Sex and Equivalent Rights», en J. Butler y J. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political,* Londres.

— (1995), *The Imaginary Domain*: *Abortion, Pornography and Sexual Harassment,* Londres.

— (ed.) (2000), *Feminism and Pornography*, Oxford.

CROOK, P. (1994), *Darwinism, War and History: The Debate over the Biology of War from the «Origin of Species» to the First World War,* Cambridge.

CRUTTWELL, C. R. M. F. (1937), *A History of Peaceful Change in the Modern World,* Londres.

DAGGER, R. (2003), «Stopping Sprawl for the Good of All: The Case for Civic Environmentalism», *Journal of Social Philosophy* 34, pp. 28-43.

DE JONG VAN BEEK EN DONK, B. (1917), *Neutral Europe and the League of Nations,* La Haya.

DELPHY,1977), *The Main Enemy,* Londres.

DELPHY, C. y LEONARD, D. (1992), *Familiar Exploitation: A New Analysis of Marriage in Contemporary Western Societies,* Cambridge.

DERRIDA, J. (1992), *The Other Heading: Reflections on Today's Europe,* Bloomington, Indiana.

DE-SHALIT, A. (1995), *Why Posterity Matters: Environmental Policies and Future Generations,* Londres.

DEVALL, B. y Sessions, G. (1985), *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered,* Salt Lake City.

DEVEAUX, M. (2000), C*ultural Pluralism and the Dilemmas of Justice,* Ithaca, Nueva York.

DICKINSON, G. (1915), *After the War,* Londres.

— (1916), *The European Anarchy,* Londres.

— (1917), *The Choice Before Us,* Londres,

— (1926), *The International Anarchy, 1904-1914,* Londres.

DIETZ, M. (1985), «Citizenship with Feminist Face. The Trouble with Maternal Thinking», *Political Theory* 13, pp. 19-37.

— (1998), «Context Is all: Feminism and Theories of Citizenship», en A. Phillips (ed.), *Feminism and Politics,* Oxford, pp. 378-400.

DOBSON, A. (1995), *Green Political Thought,* Londres [ed. cast.: *Pensamiento político verde,* Madrid, Trotta, 1997].

— (1998), *Justice and Environment,* Oxford.

DOYLE, M. W. (1983), «Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs», *Philosophy and Public Affairs* 12, pp. 205-235.

DRYZEK, J. (1997), *The Politics of Earth: Environmental Discourses,* Oxford.

— (2000), *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations,* Oxford.

DRYZEK, J. y SCHLOSBERG, D. (eds.) (1998), *Debating the Earth,* Oxford.

DuCille, A. (1994), «The Occult of True Black Womanhood: Critical Demeanour and Black Feminist Studies», *Signs, Journal of Women in Culture and Society* 19, pp. 591-629.

Dworkin, A. (1981), *Pornography; Men Possessing Women,* Londres.

Eaubonne, F. d', (1974), *Féminisme ou la mort,* París.

— (1978), *Féminisme-ecologie: révolution ou mutation*, París.

Ehrenfeld, D. (1978), *The Arrogance of Humanism,* Nueva York.

Ehrlich, P. (1969), *The Population Bomb,* San Francisco.

Eisenstein, Z. R. (1979), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism,* Nueva York.

— (1981), *The Radical Future of Liberal Feminism,* Nueva York.

— (1982), «The Sexual Politics of the New Right: Understanding the "Crisis of Liberalism" for the 1980s», *Signs* 7, pp. 567-588.

— (1988), *The Female Body and the Law,* Berkeley, California.

Elshtain, J. (1981), *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought,* Princeton, Nueva Jersey.

Engels, F. (1985 [1884]), *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Harmondsworth [ed. cast.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado,* Madrid, Alianza, 2008].

Etzioni, A. (1962), *The Hard Way to Peace: A New Strategy,* Nueva York.

— (1964), *Winning Without War,* Nueva York.

EVANS, Richard (1977), *The Feminists. Women's Emancipation Movements in Europe, America and Australia, 1840-1920*, Londres.

— (1987), *Comrades and Sisters. Feminism, Socialism and Pacifism in Europe, 1870-1945*, Brighton.

EVANS, Ruth (1998), *Simone de Beauvoir's The Second Sex: New Interdisciplinary Essays*, Manchester.

EVANS, S. (1979), *Personal Politics: the Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, Nueva York.

FANON, F. (1967 [1961]), *The Wretched of the Earth*, Nueva York [ed. cast.: *Los condenados de la Tierra*, Tafalla, Txalaparta, 1999].

FARNSWORTH, B. (1980), *Aleksandra Kollontai: Socialism, feminism and the Bolshevik Revolution*, Stanford, California.

FERRY, L. (1995), *The New Ecological Order*, Chicago [ed. cast.: *El nuevo orden ecológico*, Barcelona, Tusquets, 1994].

FINNIS, J.; BOYLE, J. y GRISEZ, G. (1987), *Nuclear Deterrance: Morality and Realism*, Oxford.

FIRESTONE, S. (1970), *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, Nueva York.

FLAX, J. (1983), «Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalitic Perspective on Epistemology and Metaphysics», en S. Harding y M. Hintikka (eds.), *Discovering Reality*, Doordrecht, pp. 245-281.

— (1990), *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley, California.

FOREMANN, D. (1991), *Confessions of an Eco-Warrior,* Nueva York.

FOUCAULT, M. (1982), «The Subject and Power», en H. Dreyfuss y P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* Chicago, pp. 208-226.

FRYE, M. (1983), *The Politics of Reality,* Trumansburg, Nueva York.

GAGNON, A.-G. y TULLY, J. (eds.) (2001), *Multinational Democracies,* Cambridge.

GALLOP. J. (1982), *Between Feminism and Psychoanalysis,* Londres.

GALTUNG, J. (1969), «Violence, Peace and Peace Research», *Journal of Peace Research* 6, pp. 167-191.

GATENS, M. (1991), *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality,* Cambridge.

— (1996), *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality,* Londres.

GATENS, M. y LLOYD, G. (1999), *Collective Imaginings,* Londres.

GILLIGAN, C. (1982), *In a Different Voice: psychological Theory and Women's Development,* Cambridge, Mass.

GOLDMAN, E. (1972), *Red Emma Speaks: Selected Speeches and Writings of the Anarchist and Feminist Emma Goldman,* A. Kates (ed.), Nueva York.

— (1987), *Living My Life,* vol. I, Londres.

GOLDSMITH, E. (1972), «A Blueprint for Survival», *The Ecologist* 2 (I), pp. 1-44.

GOODIN, R. (1992), *Green Political Theory,* Cambridge.

GREGG, R. B. (1936 [1934]), *The Power of Non-Violence,*

Londres.

GROSZ, E. (1989), *Sexual Subversions. Three French Feminists*, Sidney.

GRUNDMANN, R. (1991), *Marxism and Ecology*, Oxford.

DIE GRÜNEN [LOS VERDES] (1983), *Programme of the German Green Party*, Londres.

GUTMANN, A. (ed.) (1994), *Multiculturalism*, Princeton, Nueva Jersey.

HAALAND, B. (1993), *Emma Goldman. Sexuality and the Impurity of the State*, Montreal.

HABERMAS, J. (1994), «Discourse Ethics: Notes on a Programme of Philosophical Justification», en *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Mass., pp. 43-115.

— (1995), «Reconciliation Through the Use of Public Reason», *Journal of Philosophy* 92 (3), pp. 109-131.

— (1996), *Between Facts and Norms*, Cambridge, Mass.

HAECKEL, E. (1904), *The Wonders of Life*, Londres.

HAMPTON, J. (1993), «Feminist Contractarianism», en L. M. Anthony y C. Hampton (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, Colorado.

HARDIN, G. (1968), «The Tragedy of the Commons», *Science* 162, pp. 1243-1248.

HARMANN, H. (1981a), «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union», en L. Sargent (ed.), *Women and Revolution*, Londres.

— (1981b), «The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle: The Example of Housework», *Signs* 6,

pp. 109-134.

HARRISON, B. (1987), *Prudent Revolutionaries. Portraits of British Feminists between the Wars,* Oxford.

HARTSOCK, N. (1979), «Feminist Theory and the Development of Revolutionary Consciousness», en Z. Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism,* Nueva York.

HAVEMANN, P. (ed.) (1999), *Indigenous People's Rights in Australia, Canada and New Zealand,* Oxford.

HEILBRONER, R. L. (1980), *An Inquiry into the Human Prospect,* Nueva York.

HOBSON, J. A. (1901), *The Psychology of Jingoism,* Londres.

— (1902), *Imperialism: A Study,* Londres [ed. cast.: *Imperialismo,* Madrid, Capitán Swing, 2009].

HOLROYD, M. (1967), *Lytton Strachey: A Critical Biography,* 2 vols., *Londres.*

HONIG, B. (1993), *Political Theory and the Displacement of Politics,* Ithaca, Nueva York.

— (1995), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt,* University Park, Pensilvania.

HONNETH, A. (1995), *The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts,* Cambridge.

HOOKS, B. (1984), *Feminist Theory from Margin to Center,* Boston.

HUGHES, J. (2000), *Ecology and Historical Materialism,* Cambridge.

HUXLEY, A. (1936), *What Are You Going to Do About It? The Case for Constructive Peace,* Londres.

— (1937), *End and Means: An Inquiry into the Nature of*

Ideals and into the Methods Employed for their Realisation, Londres.

HYATT, J. (1972), *Pacifism: A Selected Bibliography*, Londres.

IRIGARAY, L. (1993), *Je, Tu, Nous: Towards a Culture of Difference*, Londres.

IVISON, D.; PATTON, P. y SANDERS, D. (eds.) (2000), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Melbourne.

JAGGAR, A. (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, Nueva Jersey.

JAMES, S. (1992), «The Good Enough Citizen: Citizenship and Independence», en G. Bock y S. James (eds.), *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminis Politics and Female Subjectivity*, Londres, pp. 48-65.

JOHNSON, J. T. (1975), *Ideology, Reason and the Limitations of War: religious and Secular Concepts, 1200-1740*, Princeton, Nueva Jersey.

— (1981), *Just War Tradition and the Restraint of War: A Moral and Historical Inquiry*, Princeton, Nueva Jersey.

— (1984), *Can Modern War Be Just?*, New Haven, Connecticut.

JOHNSON, L. E. (1991), *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge.

JONES, K. B. (1993), *Compasionate Authority: Democracy and the Representation of Women*, Londres.

JORDAN, J. (2001), *Josephine Butler*, Londres.

KANT,1902 [1795]), *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, Londres [ed. cast.: *Lo bello y lo sublime: la paz perpetua*, Madrid, Espasa Calpe, 2003].

KATZ, E.; LIGHT, A. y ROTHENBERG, D. (eds.) (2000), *Beneath*

the Surface. Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology, Cambridge, Mass.

KELLY, P. y HELD, D. (eds.) (2002), *Multiculturalism Reconsidered,* Cambridge.

KELLY, Petra (1994), *Thinking Green! Essays on Enviromentalism, feminism and Non-Violence,* Berkeley, California.

KENT, S. K. (1990), *Sex and Suffrage in Britain, 1860-1914,* Londres.

— (1993), *Making Peace. The Reconstruction of Gender in Interwar Britain,* Princeton, Nueva Jersey.

KEOHANE, R. O. y NYE, J. S. (eds.) (1971), *Transnational Relations and World Politics,* Cambridge, Mass.

— (1977), *Power and Interdependence,* Boston.

KISS, E. (1997), «Alchemy or Fools' Gold. Assessing Feminist Doubts about Rights», en M. Lyndon y U. Narayan (eds.), *Reconstructing Political Theory,* Cambridge.

KOLLONTAI, A. (1977), *Selected Writings,* Londres.

— (1984a), *Communism and the Family,* Londres.

— (1984b), *Sexual Relations and the Class Struggle,* Londres.

KRAUS,2000), «Political Unity and Linguistic Diversity in Europe», *Archives Europées de sociologie* 41 (I), pp. 137-162.

KYMLICKA, W. (1991), *Liberalism, Community and Culture,* Oxford.

— (1995), *Multicultural Citizenship,* Oxford [ed. cast.: *Ciudadanía multicultural,* Barcelona, Paidós, 2010].

— (1999), *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada,* Oxford.

Kymlicka, W. y Wayne, N. (eds.) (2000), *Citizenship in Diverse Societies,* Oxford.

Lacey, N. (1998), *Unspeakable Subjects: Feminist Essays in Legal and Social Theory,* Oxford.

Laden, A. (2001), *Reasonably Radical: Deliberative Liberalism and the Politics of Identity,* Ithaca, Nueva York.

Landes, J. (ed.) (1998), *Feminism, the Public and the Private,* Oxford.

Lane, R. [Norman (1903), *Patriotism under Three Flags. A Plea for rationalization in Politics,* Londres.

Leiss, W. (1972), *The Domination of Nature,* Nueva York.

Leopold, A. (1949), *A Sand County Almanac,* Oxford y Nueva York.

Lewis, J. (1984), *Women in England 1870-1950: Sexual Divisions and Social Change,* Brighton.

Lewy, G. (1988), *Peace or Revolution: the Moral Crisis of American Pacifism,* Grand Rapids, Michigan.

Light, A. (2001), «The Urban Blind Spot in Environmenatl Ethics», en M. Humphrey (ed.), *Political Theory and the Evironment,* Londres, pp. 7-35.

List, P. (ed.) (1993), *Radical Environmentalism: Philosophy and Tactics,* Belfont, California.

Lloyd, G. (1984), *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy,* Londres.

Locke, J. (1992 [1690]), *Two Treatises of Government,* Cambridge [ed. cast.: *Segundo Tratado sobre el gobierno civil,* Barcelona, Altaya, 1995].

Lugones, M. (1996), «Playfulness, World Travelling and Loving Perception», en A. Gary y M. Pearsall (eds.),

Women, Knowledge and Reality, Londres, pp. 419-433.

MACKAY, L. y FERNBACH, D. (eds.) (1983), *Nuclear-Free Defence*, Londres.

MACKENZIE, C. (1998), «A Certain Lack of Symmetry: Beauvoir on Autonomous Agency and Women's Embodiment», en R. Evans (ed.), *Simone de Beauvoir's «The Second Sex»*, Manchester.

MACKINNON, C. (1989), *Towards a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Mass. [ed. cast.: *Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid, Cátedra, 1995].

MACKINNON, C. y HAMPSHER-MONK, I. (2000), «Introduction», en C. Mackinnon y Hampsher-Monk (eds.), *The Demands of Citizenship*, Londres y Nueva York.

MANNING, C. A. W. (ed.) (1937), *Peaceful Change. An International Problem*, Londres.

MANSBRIDGE, J. (1993), «Feminism And Democratic Community», *NOMOS*, vol. XXXV, Nueva York.

MAPPEN, E. (1986), «Strategists for Change: Socialist Feminist Approaches to the problem of Women's Work», en A. John (ed.), *Unequal Opportunities. Women's Employment in England 1800-1918*, Oxford.

MAYNARD, M. (1994), «Race, Gender and the Concept of Difference in Feminist Thought», en H. Afisha y M. Maynard (eds.), *The Dynamics of Race and Gender*, Londres, pp. 9-25.

MEEHAN, E. (1990), «British feminism from the 1960s to the 1980s», en H. Smith (ed.), *British Feminism in the Twentieth Century*, Aldershot, pp. 189-204.

MILLER, D. (1995), *On Nationality*, Oxford.

MILLETT, K. (1977), *Sexual Politics,* Londres.

MINOW, M. (1990), *Making All the Difference,* Ithaca, Nueva York.

MITCHELL, J. (1971), *Women's Estate,* Harmondsworth.

— (1974), *Psychoanalysis and Feminism,* Harmondsworth.

MOI, T. (1987), *French Feminist Thought*, *A Reader,* Oxford.

MORGENTHAU, H. J. (1949), *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace,* Nueva York.

MURRY, J. (1937), *The Necessity of Pacifism,* Londres.

— (1938), *The Pledge of Peace,* Londres.

MUSTE, A. J. (1947), *Not By Might. Christianity: The Way to Human Decency,* Nueva York.

NAESS, A. (1989), *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy,* Cambridge.

NASH, R. F. (1989), *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics,* Madison, Wisconsin.

NICHOLSON, L. (1987), «Feminism and Marx: Integrating Kinship with the Economic», en S. Benhabib y D. Cornell (eds.), *Feminism as Critique,* Cambridge, pp. 16-30.

— (1990), *Feminism / Postmodernism,* Londres.

NODDINGS, N. (1984), *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education,* Berkeley, California.

NOVICOW, J.1893), *Les luttes entre sociétés humaines et leurs phases successives,* París.

— (1912), *War and its Alleged Benefits,* Londres.

NUSSBAUM, M. (1999), « The Professor of Parody. The Hip Defeatist Feminism of Judith Butler», *New Republic* 22 (febrero), pp. 37-45.

O'Brien, M. (1979), «Reproducing Marxist Man», en L. Clark y L. Lange (eds.), *The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction from Plato to Nietzsche,* Toronto, pp. 99-116.

Oeldschlaeger, M. (1991), *The Age of Ecology: From Prehistory to the Age of Ecology,* New Haven, Connecticut.

Okin, S. (1989), *Justice, Gender and the Family,* Nueva York.

— (1991), «Gender, the Public and the Private», en D. Held (ed.), *Political Theory Today,* Cambridge, pp. 67-70.

O'Neill, J. (1993), *Ecology, Policy and Politics: Human Well-Being and the Natural World,* Londres.

O'Neill, M. y Austin, D. (eds.) (2000), «Democracy and Cultural Diversity», edición especial de *Parliamentary Affairs* 53 (1).

Ong, A. (1988), «Colonialism and Modernity. Feminist Re-Presentation of Women in Non-Western Societies», *Inscriptions* 3 (4), pp. 79-93.

Ophuls, W. (1977), *Ecology and the Politics of Scarcity: Prologue to a Theory of the Steady State,* San Francisco.

Ortner, S. (1974), «Is Female to Male as Nature is to Culture?», en M. Rosaldo y L. Lampere (eds.), *Women, Culture and Society,* Stanford, California.

Ostrom, E. (1991), *Governing the Commons,* Cambridge [ed. cast.: *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva,* México, Fondo de Cultura Económica, 2011].

Parekh, B. (2000), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory,* Cambridge, Mass. [ed. cast.: *Repensando el multiculturalismo,* Madrid, Istmo, 2005].

PARSONS, H. (ed.) (1977), *Marx and Engels on Ecology,* Westport, Connecticut.

PARTRIDGE, E. (ed.) (1981), *Responsabilities to Future generations,* Buffalo, Nueva York.

PASSMORE,1980), *Man's Responsibility for Nature,* Londres.

PATEMAN, C. (1988), *The Sexual Contract,* Cambridge [ed. cast.: *El contrato sexual,* Barcelona, Anthropos, 1995].

— (1989), *The Disorder of Women,* Cambridge.

PATEMAN, C. y GROSS, E. (1986), *Feminist Challenges: Social and Political Theory,* Sidney.

PHILLIPS, A. (ed.) (1987), Introducción a *Feminism and Equality,* Oxford.

— (1995), *The Politics of Presence,* Oxford.

— (2002), «Feminism and the Politics of Difference, Or Where Have All the Women Gone?», en S. James y S. Palmer (eds.), *Visible Women,* Oxford, pp. 11-28.

PLUMWOOD, V. (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres.

POIS, R. (1986), *National Socialism and the Religion of Nature,* Londres.

PONSONBY, A. (1925), *Now is the Time. An Appeal for Peace,* Londres.

POOLE, R. (1999), *Nation and Identity,* Londres y Nueva York.

PORRITT, J. (1984), *Seeing Green. The Politics of Ecology Explained,* Londres.

PORTER, C. (1980), *Alexandra Kollontai. A Biography,* Londres.

PORTER, R. (1997), *The Greater Benefit to Mankind. A*

Medical History of Humanity from Antiquity to the Present, Londres.

Proceedings of the 10th Universal Peace Congress (1901), Glasgow.

RAMSEY, P. (1961), *War and the Christian Conscience: How Shall Modern War Be Conducted Justly?*, Durham, Carolina del Norte.

— (1988), *Speak Up for Just War or Pacifism*, University Park, Pensilvania.

RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. [ed. cast.: *Una teoría de la justicia*, Gerona, Accent, 2010].

— (1993), *Political Liberalism*, Nueva York [ed. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2005].

— (1995), «Reply to Habermas», *Journal of Philosophy* 92 (3), pp. 132-180.

— (1998), *Collected Papers*, Cambridge, Mass.

RENDALL, J. (1985), *The Origins of Modern Feminism. Women in Britain, France and the United States 1780-1860*, Basingstoke.

RHODE, D. (1992), «The Politics of Paradigms. Gender Difference and Gender Disadvantage», en G. Bock y S. James (eds.), *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*, Londres.

RICH, A. (1987), *Blood, Bread and Poetry. Selected Prose 1979-1985*, Londres.

RICHMOND, S. (2000), «Feminism and Psychoanalysis. Using Melanie Klein», en M. Fricker y J. Hornsby (eds.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge.

Roberts, A. (1915), «The Question of Christian Day in Wartime», en J. Fry (ed.), *Christ and Peace. A Discussion of Some Fundamental Issues Raised by War,* Londres, pp. 17-33.

Roberts, A. (ed.) (1967), *The Strategy of Civilian Defence,* Londres.

Rowbotham, S. (1992), *Women in Movement: Feminism and Social Action,* Londres.

Ruddick,1989), *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace,* Londres.

Russell, B. (1936), *Which Way to Peace?,* Londres.

Sagoff, M. (1988), *The Economy of the Earth. Philosophy, Law and the Environment,* Cambridge.

Said, E. (1993), *Culture and Imperialism,* Nueva York [ed. cast.: *Cultura e imperialismo,* Barcelona, Anagrama, 2004].

Salleh, A. (1997), *Ecofeminism and Politics,* Londres.

Sapiro, V. (1981), «When are Interests Interesting? The Problem of Political Representation of Women», *American Political Science Review* 75, pp. 701-716.

Sarah, E. (1983), «Christabel Pankhurst, Reclaiming her Power», en D. Spender (ed.), *Feminist Theorists: Three Centuries of Key Women Thinkers,* Nueva York.

Schumacher, E. F. (1973), *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered,* Nueva York [ed. cast.: *Lo pequeño es hermoso,* Madrid, Akal, 2011].

Scott, J. (1996), «Gender: A Useful Category of Historical Analysis», en *Feminism and History,* Oxford.

Sessions, G. (ed.) (1995), *Ecology for the 21st Century,* Boston.

SEVENHUIJSEN, S. (1998), *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Consideration on Justice, Morality and Politics*, Londres.

SHAPIRO, J. (2001), *Mao's War Against Nature: Politics and the Environment in Revolutionary China*, Cambridge.

SHARP, G. (1973), *The Politics of Nonviolent Action*, Boston.

SHAW, J. (1990), «Postnational Constitutionalism in the European Union», *Journal of European Public Policy*, número especial 6 (4), pp. 579-597.

SHIVA, V. (1988), *Staying Alive: Women, Ecology and Development in India*, Londres.

SIMON, J. y KAHN, H. (eds.) (1984), *The Resourceful Earth*, Nueva York.

SKINNER, Q. (1996), *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge.

SMITH, H. (1981), «The Problem of Equal Pay for Equal Work in Great Britain during World War II», *Journal of Modern History* 53 pp. 652-672.

SPELMAN, E. (1988), *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston.

SQUIRES, J, (2000), «The State in Feminist Visions of Political Citizenship», en C. McKinnon e I. Hampsher-Monk (eds.), *The Demands of Citizenship*, Londres.

STANNARD, D. E. (1992), *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*, Oxford.

STITES, R. (1978), *The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism and Bolshevism 1860-1930*, Princeton, Nueva Jersey.

— (1981), «Alexandra Kollontai and the Russian

Revolution», en J. Slaughter y R. Kern (eds.), *Euopean Women on the Left, Socialism, Feminism and Problems Faced by Political Women, 1880 to the Present,* Westport, Connecticut, pp. 101-123.

STRACHEY, J. (1940), *Federalism or Socialism?,* Londres.

STRATHERN, M. (1987), «An Akward Relationship: The Case of feminism and Anthropology», *Signs* 12 (2), pp. 276-292.

TAYLOR A. J. (1957), *The Trouble Makers. Dissent over Foreign Policy 1792-1939,* Londres.

TAYLOR, Ch. (1994), «The Politics of Recognition», en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism,* Princeton, Nueva Jersey, pp. 25-74.

TAYLOR. P. W. (1986), *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics,* Princeton, Nueva Jersey.

THOMAS, K. (1984), *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500-1800,* Londres.

THOMPSON, E. P. (1980), «Notes on Exterminism, the Last Stage of Civilization», *New Left Review* 121, pp. 3-31.

— (1982), *Zero Option,* Londres [ed. cast.: *Opción cero,* Barcelona, Crítica, 1983].

TOLSTOY, L. (1885), *What I Believe,* Londres.

— (1984), *The Kingdom of God is Within You,* Londres.

TULLY, J. (1995), *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity,* Cambridge.

— (2000), «The Challenge of Remaining Citizenship and Belonging in Multicultural and Multinational Societies», en C. McKinnon y Hampsher-Monk (eds.), *The Demands of Citizenship,* Londres y Nueva York, pp. 212-234.

VOET, R. (1998), *Feminism and Citizenship,* Londres.

WALBY, S. (1990), *Theorising Patriarchy,* Oxford.

WALDRON, J. (1992), «Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative», *University of Michigan Journal of Law* 25 (3), pp. 751-793.

WALZER, K. (1977), *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations,* Nueva York [ed. cast.: *Guerras justas e injustas,* Barcelona, Paidós, 2005].

WEXLER, A. (1989), *Emma Goldman in Exile,* Boston.

WHITE, L., Jr. (1968), «The Historical Roots of our Ecological Crisis», en *Machina ex Deo: Essays in the Dynamism of the Western Culture,* Cambridge, Mass.

WHITFORD, M. (1991a), «Irigaray's Body Symbolic», *Hypathia* 6, pp. 97-110.

— (1991b), *Luce Irigaray, Philosophy in the Feminine,* Londres.

WILKIE, W. (1943), *One World,* Nueva York.

WILLIAMS, B. (1986), «Kollontai and After: Women in the Russian Revolution», en S. Reynolds (ed.), *Women, State and Revolution. Essays on Power and Gender in Europe since 1789,* Brighton, pp. 60-80.

WILLIAMS, P. (1991), *The Alchemy of Race and Rights,* Cambridge.

WITTIG, M. (1988a), «One is not Born a Woman», en S. Hoagland y J. Penelope (eds.), *For Lesbians Only: A Separatist Anthology,* Londres, pp. 439-448.

— (1988b), «The Straight Mind», en S. Hoagland y J. Penelope (eds.), *op. cit.,* pp. 431-439.

WORSTER, D. (1994), *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas,* Cambridge.

WRIGHT, C. y AUGARDE, T. (eds.) (1990), *Peace is the Way: A Guide to Pacifist Views and Action*, Cambridge.

YEATMAN, A. (1994), *Postmodern Revisioning of the Political*, Londres.

YODER, J. (1976), *Nevertheless*, Scottdale, Pensilvania.

YOUNG, I. M. (1981), «Beyond the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Critique of the Dual Systems Theory», en L. Sargent (ed.), *Women and Revolution*, Londres.

— (1990a), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Nueva Jersey.

— (1990b), «Throwing Like a Girl: a Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility and Spaciality», en *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington, Indiana, pp. 141-159.

— (2000), *Democracy and Inclusion*, Oxford.

Quinta parte: más allá del pensamiento político occidental

Fuentes primarias

ABDUH, M. (1965), *Risalat al-Tawhid [Tratado de la unión]*, El Cairo.

AMIN, S. (1989), «al-Ijtihad wa al-Ibda' fi al-Thaqafa al-'Arabiya wa Amam al-Tahadi al-Hadari» [«*Ijtihad* e innovación en la cultura árabe ante el desafío civilizatorio»], *Qadaya Fikriya* 8, pp. 295-305.

ARKOUN, M. (1982), *Lectures du Coran*, París.

— (1984), *Pour une critique de la raison islamique*, París.

— (1987a), *The Historicity of Arab-Islamic Thought*, Beirut.

— (1987b), *Rethinking Islam Today,* Washington DC.

AL-ASHMAWI, M. (1996), *The Islamic Caliphate,* El Cairo.

AL-AZM, S. (1969), *A Critique of Religious Thought*, Beirut.

FANON F, (1967 [1961]), *The Wretched of the Earth,* Harmondsworth [ed. cast.: *Los condenados de la Tierra,* Tafalla, Txalaparta, 1999].

— (1970 [1952]), *Black Skin, White Masks,* Londres [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas,* Madrid, Akal, 2009].

FUDA F. (1988), *The Missing Truth,* El Cairo.

HANAFI, H. (1981), *Heritage and Renewal,* Beirut.

— (1992), *Introduction to the Science of Orientalism,* Beirut.

IQBAL, M. (1940), *Secrets of the Self,* Lahore.

— (1954), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Lahore.

AL-JABIRI, M. (1982), *Contemporary Arab Discourse,* Beirut.

— (1985), *We and the Heritage,* Beirut.

— (1986), *Critique of Arab reason, An analytical Study of the Systems of Know ledge in Arab Culture,* Beirut.

— (1999), *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique,* Austin, Texas.

JOMEINI, RUHOLLAH AL-MASAVI (1981), «Islamic Government», en *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Iman Khomeini,* Berkeley, California.

ABD AL-KARIM, K. (1997), *Qurash from Tribe to Central State,* Cairo.

LAROUI, A. (1976), *The Crisis of the Arab Intellectual; Traditionalism or Historicism?,* Berkeley, California.

MAWDUDI, S. (1995), *Islamic Law,* Karachi.

NYERERE, J. (1967), *Freedom and Unity,* Oxford.

— (1968), *Freedom and Socialism,* Oxford.

AL-QIMANI, M. S. (1996), *Al-Hizb al-Hashimi wa Ta'sis al-Dawla al-Islamiya [La Facción Hachemita y la fundación del Estado Islámico],* El Cairo.

QUTB, S. (1987), *The Battle of Islam and Capitalism,* El Cairo.

— (1989), *Milestones,* Cairo.

ABD AL-RAZIQ, A. (1925), *Islam and the Fundaments of Rule,* El Cairo.

RIDA, R. (s. f.), *The Caliphate or the Supreme Immate,* El Cairo.

SHARI'ATI, A. (1980), *Marxism and Other Fallacies: An Islamic Critique,* Berkeley, California.

— (1986), «What Is to Be Done?», en *What Is to Be Done: the Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*, Houston, Texas, pp. 29-70.

SOROUSH, A. (2000), *Reason, Freedom and Democracy in Islam, Essential Writ ings of Abdolkarim Soroush,* M. y A. Sadri (eds.), Cambridge.

TAGORE, R. (1917), *Nationalism,* Londres [ed. cast.: *El sentido de la vida, nacionalismo,* Madrid, Aguilar, 1968].

ZAKARIYA, F. (1986), «The Contemporary Muslim and the Search for Certainty», en *Reality and Illusion in the Contemporary Islamic Resurgence,* El Cairo, pp. 5-26.

— (1987), «Intellectual Retardation and its Civilisational Dimension», en *Islamic Resurgence in the Scale of Reason,* El Cairo, pp. 37-62.

Fuentes secundarias

ABDO, G. (1998), *No God But God: Egypt and the Triumph of*

Islam, Oxford.

ABU RABI, (1996), *Intellectual Origins of Islamic resurgence in the Modern Arab World*, Nueva York.

AKHAVI, S. (1983), «Shariati's Social Thought», en N. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran*, New Haven, Connecticut, pp. 125-144.

— (1997), «The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi», *International Journal of Middle East Studies* 29, pp. 377-401.

ALGAR, H. (ed.) (1985), *Iman Khomeini: Islam and Revolution*, Londres.

ARJOMAND, S. (1993), «Shiite Jurisprudence and the Constitution Making in the Islamic Republic of Iran», en M. Marty y R. Scott (eds.), *Fundamentalisms and the State*, Chicago, pp. 88-109.

AL-AZMEH, A. (1993), *Islam and Modernities*, Londres.

BAYAT, M. (1989), «Ayatollah Sayyid Ruhallah Musawi Khumayni», en *Expectation of the Millenium: Shiism in History*, Albany, Nueva York.

BOROURJERDI, M. (1996), *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Nueva York.

BROWN, D. (1999), *Islamic Fundamentalism*, Boston.

CHOUERI, Y. (1990), *Islamic Fundamentalism, Boston.*

COETZEE, P. y ROUX, A. J. P. (eds.) (1998), *The African Philosophy Reader*, Londres.

CONSTANTINO, R. (1985), *Synthetic Culture and Development*, Quezon City, Filipinas.

DAJANI, Z. R. (1990), *Egypt and the Crisis of Islam*, Nueva

York.

ENAYAT, H. (1982), *Modern Islamic Political Thought,* Austin, Texas.

ESCOBAR, A. (1995), *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World,* Princeton, Nueva Jersey.

Esposito, J. (ed.) (1983), *Voices of Resurgent Islam,* Nueva York.

— (1998), *Islam: The Straight Path,* Nueva York.

EUBEN, R. (1999), *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism,* Princeton, Nueva Jersey.

FAIRBANK. J. (1992), *China. A New History,* Cambridge [ed. cast.: *China, una nueva historia,* Barcelona, Andrés Bello, 1997].

GERNET, J. (1996), *A History of Chinese Civilization,* Cambridge.

GERSHONI, I. y JANKOWSKI, J. (1997), *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945,* Cambridge.

GHEISSARI, A. (1998), *Iranian Intellectuals in the 20th Century,* Austin, Texas.

HOURANI, A. (1983), *Arabic Thought in the Liberal Age,* Cambridge.

KERR, M. (1969), *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh y Rashid Rida,* Berkeley, California.

LAGUERRE, J. (1982), *Enemies of Empire,* San Agustín, Florida.

LEE, R. D. (1997), *Overcoming Tales and Modernity: The Search for Authenticity,* Boulder, Colorado.

LEVENSON, J. (1958), *Confucian China and Its Modern Fate*, Berkeley, California.

MARDIN, S. (1962), *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study of the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, Nueva Jersey.

MATIN-ASGARI, A. (1997), «Abdolkarim Sorush and the Secularization of Islamic Thought in Iran», *Iranian Studies* 31 (1-2), pp. 95-115.

MILLER, C. L. (1990), *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa*, Chicago.

MIRSEPASSI, A. (2000), *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization. Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge.

MOTTAHEDEH, R. (1995), «Wilayat al-Faqih», en *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. VI, Nueva York.

MPHALE, E. (1962), *The African Image*, Nueva York.

NANDY, A. (1988), *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*, Delhi.

— (1994), *The Illegitimacy of Nationalism*, Delhi.

NASR, S. V. R. (1996), *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Nueva York y Oxford.

PAREKH, B. (1989), *Gandhi's Political Philosophy*, Londres.

— (1992), «The Poverty of Indian Political Theory», *History of Political Thought* 13, pp. 535-560.

— (1994), «The Concept of Fundamentalism», en A. Shtromas (ed.), *The End of «Isms»?*, Londres, pp. 105-126.

— (1999), *Colonialism, Tradition and Reform*, Delhi.

ROSE, G. (1983), «Velayat al-Faqih and the Recovery of

Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini», en N. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran,* New Haven, Connecticut, pp. 166-188.

ROUCEK, J. (ed.) (1946), *Twentieth Century Political Thought,* Nueva York.

SABANEGH, E. (s. f.), *Muhammad le Prophète: portraits contemporaines, Egypte 1930-1950,* París.

SAMSON, G. B. (1984), *The Western World of Japan,* Tokio.

SENGHOR, L. S. (1965), *On African Socialism*, Stanford, California.

— (1967), *Negritude or Servitude,* Yaundé.

SMITH, Ch. (1973), «The Crisis of Orientation, the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s», *International Journal of Middle East Studies* 4, pp. 382-410.

— (1999), «Cultural Constructs and Other Fantasies: Imagined Narratives», *International Journal of Middle East Studies* 31 (1), pp. 95-102.

TAN, Ch. (1971), *Chinese Political Thought in the Twentieh Century,* Nueva York.

VAHDAT, F. (2000), «Post-Revolutionary Discourse of Mohammed Mojtahed Shabestari and Mohsen Kadivar: Reconciling the Terms of Mediated Subjectivity», *Critique* 16, pp. 31-53.

WIREDU, K. (1966), *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective,* Bloomington, Indiana.

WORSLEY, P. (1967), *The Third World,* Londres.

Epílogo. La gran dicotomía del siglo XX

ANDERSON, P. (1994), «Introduction», en P. Anderson y P.

Camiller (eds.), *Mapping the West European Left*, Londres.

Bauer, J. y Bell, D. A. (eds.) (1999), *The East Asian Challenge for Human Rights,* Cambridge.

Beau de Lomenie,1931), *Qu'appellez vous droite et gauche?,* París.

Bobbio, N. (1996), *Left and Right: The Significance of Political Distinction,* Cambridge [ed. cast.: *Derecha e izquierda: razones y significados de una distinción política,* Madrid, Taurus, 1997].

Condorcet, M. J. A. N. (1955 [1795]), *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind,* Londres.

Crosland, C. A. (1956), *The Future of Socialism,* Londres.

Dumont, L. (1990), «Sur l'ideologie politique française. Une perspective comparative», *Le Débat* 58, pp. 128-158.

Eatwell, R. y O'Sullivan, N. (eds.) (1989), *The Nature of Rights: American and European Politics and Political Thought since 1789,* Londres.

Finocchiaro, M. A. (1999), *Beyond Left and Right: Democratic Elitism in Mosca and Gramsci,* New Haven, Connecticut.

Fukuyama, F. (1992), *The End of History and the Last Man,* Londres [ed. cast.: *El fin de la historia y el último hombre,* Barcelona, Planeta, 1996].

Galbraith, J. K. (2002), «A perfect Crime. Inequality in the Age of Globalisation», *Daedalus* 131 (1), pp. 11-25.

Garton Ash, T. (1989), *The Uses of Adversity,* Cambridge.

Gauchet, M. (1997), «La droit et la gauche», en P. Nora (ed.), *Les lieux de mémoire,* París, vol. II, pp. 2533-601.

Gay, P. (1962), *The Dilemma of Democratic Socialism,*

Londres.

GIDDENS, A. (1994), *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics,* Cambridge.

— (2000), *The Third Way and Its Critics,* Cambridge [ed. cast.: *La tercera vía y sus críticas,* Madrid, Taurus, 2000].

HELD, D. (1993), «Democracy: From City-States to a Cosmopolitan Order», en D. Held (ed.), *Prospects for Democracy: North, South, East, West,* Cambridge, pp. 13-52.

HERTZ, R. (1973 [1928]), «The Preeminence of the Right Hand. A Study in Religious Polarity», en R. Needham (ed.), *Right and Left: Essays on Simbolic Classification,* Chicago y Londres, pp. 3-31.

HIRSCHMAN, A. O. (1991), *The Rethoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy,* Cambridge, Mass. [ed. cast.: *Retóricas de la intransigencia,* México, Fondo de Cultura Económica, 1991].

HOBHOUSE, L. T. (1964 [1911]), *Liberalism,* Nueva York [ed. cast.: *Liberalismo,* Granada, Comares, 2008].

HOBSBAWM, E. J. (1981), *The Forward March of Labour Halted*, Londres.

— (1994), *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*, Londres [ed. cast.: *Historia del siglo xx, 1914-1991,* Barcelona, Crítica, 2004].

HOBSBAWM, E. J. y POLITO, A. (2000), *On the Edge of the New Century,* Londres [ed. cast.: *Entrevista sobre el siglo xxi,* Barcelona, Crítica, 2000].

KYMLICKA, W. (1995), *Multicultural Citizenship,* Oxford [ed. cast.: *Ciudadanía multicultural,* Barcelona, Paidós, 2010].

LAPONCE, J. A. (1981), *Left and Right. The Topography of Political Perceptions,* Toronto.

LENIN, V. I. (1969 [1918]), *Left-Wing Childishness and the Petty-Bourgeois Mentality,* en *Selected Works,* Londres.

LIPSET, S. M. (1960), *Political Man. The Social Bases of Politics,* Londres [ed. cast.: *El hombre político,* Madrid, Tecnos, 1987].

LUKES, S. (1992), «What is Left?», *Times Literary Supplement*, 27 de marzo.

MARSHALL,Citizenship and Social Class», en T. H. Marshall, *Sociology at the Crossroads,* Londres.

NEEDHAM, R. (ed.) (1973), *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification,* Chicago y Londres.

OTHMAN, N. (1999), «Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Culture; Shari'a and the Citizenship Rights of Women in Modern Islamic State», en J. Bauer y D. Bell (eds.), *The East Indian Challenge for Human Rights,* Cambridge, pp. 169-192.

PRZEWORSKI, A. (1985), *Capitalism and Social Democracy,* Cambridge.

— (1993), «Socialism and social Democracy», en J. Krieger (ed.), *The Oxford Companion to the Politics of the World,* Nueva York y Oxford.

RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. [ed. cast.: *Una teoría de la justicia,* Gerona, Accent, 2010].

SCRUTON, R. (1992), «What is Right? A Reply to Steven Lukes», *Times Literary Supplement*, 3 de abril.

SEN, A. (1992), *Inequality Reexamined,* Nueva York y Cambridge, Mass.

SHAW, G. B. (ed.) (1998), *Fabian Essays in Socialism,* Londres.

STERNHELL, Z. (1996 [1896]), *Neither Right Nor Left: Fascist Ideology in France,* Princeton, Nueva Jersey.

WALZER, M. (1983), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York y Oxford [ed. cast.: *Las esferas de la justicia,* México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

ZOLO, D. (1992), *Democracy and Complexity: A Realist Approach*, University Park, Pensilvania.

Colaboradores

WALTER L. ADAMSON

Catedrático Samuel C. Dobbs de Historia, Universidad de Emory

TERENCE BALL

Catedrático de Ciencia Política, Arizona State University

RICHARD BELLAMY

Catedrático de Políticas Públicas, Universidad de Essex

MARIO CACIAGLI

Catedrático de Ciencia Política, Universidad de Florencia

MARTIN CEADEL

Catedrático de Ciencia Política, Universidad de Oxford, miembro del New College

RICHARD DAGGER

Catedrático de Ciencia Política y director del Programa de Filosofía, Política y Derecho del Barret Honors College, Arizona State University

PETER DEWS

Catedrático de Filosofía, Universidad de Essex

JAMES FARR

Catedrático de Ciencia Política, Universidad de Minnesota

MICHAEL FREEDEN

Catedrático de Ciencia Política, Universidad de Oxford y miembro del Mansfield College de Oxford

DICK GEARY

Catedrático de Historia Contemporánea y director del Humanities Research Center de la Universidad de Nottingham

ROBERT E. GOODIN

Catedrático de Teoría Política y Social y de Filosofía en la Research School of Social Sciences, Universidad Nacional de Australia

NEIL HARDING

Catedrático de Políticas Públicas de la Universidad de Gales, Swansea, y Catedrático de Ciencia Política de la Universidad de Michigan, Ann Arbor

JEFFREY C. ISAAC

Catedrático James H. Rudy de Ciencia Política, Universidad de Indiana, Bloom ington

SALWA ISMAIL

Profesor de Política en Oriente Medio, Universidad de Exeter

SUSAN JAMES

Catedrática de Filosofía, Birckbeck College, Universidad de Londres

SUNIL KHILNANI

Catedrático de Ciencia Política y director de la licenciatura de Estudios sobre el Sudeste asiático en la Nitze School of Advanced International Studies de la Johns Hopkins University de Washington D.C.

MELISSA LANE

Profesora de Historia, Universidad de Cambridge y miembro del King's College de Cambridge

STEVEN LUKES

Catedrático de Sociología, Universidad de Nueva York, y profesor visitante de Sociología en la London School of Economics

DAVID McLELLAN

Catedrático de Teoría Política, Goldsmith College, Universidad de Londres

JAMES MAYALL

Catedrático Sir Patrick Sheehy de Relaciones Internacionales, Universidad de Cambridge

DAVID MILLER

Catedrático de Teoría Política en la Universidad de Oxford y miembro permanente del Nuffield College, Oxford

NOËL O'SULLIVAN

Catedrático de Filosofía Política, Universidad de Hull

ANTONINO PALUMBO

Investigador de la Universidad de Palermo

BHIKHU PAREKH

Catedrático de la London School of Economics

WAYNE PARSONS

Catedrático de Políticas Públicas, Queen Mary and Westfield College, Universidad de Londres

STANLEY G. PAYNE

Catedrático Hilldale-Jaume Vicens Vives de Historia, Universidad de Wisconsin-Madison

PAUL ROAZEN

Catedrático emérito de Ciencia Política y Sociología, Universidad de York, Toronto

ALAN SCOTT

Catedrático de Sociología, Universidad de Innsbruck

JAMES TULLY

Catedrático Henry N. R. Jackman de Filosofía, Universidad

de Toronto

Índice